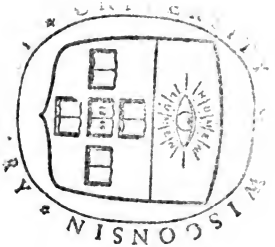
BL
1451
.H272

Digitized by Google



Digitized by Google

JAN 2 7 1961

Digitized by Google

Religionsgeschichtliche Volksbücher

für die deutsche christliche Gegenwart

Begründet von Friedrich Michael Schiele

III Reihe 4 Heft 1/2

Tübingen ++ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung

von

Prof. D. H. Hackmann

HERMANN FRIEDRICH HACKMANN

Der Buddhismus. I. Teil

Zweite durchgesehene Auflage

Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Begründet von D. theol. Friedrich Michael Schiele
III. Reihe, 4. Heft I/II

Tübingen 1917 Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

A. g. XIII.

Digitized by Google

Copyright 1917 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

1185936

BL
1451
.H272

Vorwort zur zweiten Auflage.

Das Heft ist für diese neue Auflage sorgfältig durchgearbeitet und vervollständigt worden. Die Fortschritte der Forschung in den letzten zehn Jahren mußten sich auch in dieser anspruchslosen Arbeit doch überall widerspiegeln, so daß wenige Seiten unverändert bleiben konnten. Ganz umgestaltet ist der Abschnitt über die Meditation, mit der Absicht, eine konkretere Vorstellung von diesem wichtigen Punkte buddhistischer Praxis zu geben. Jeder größere Abschnitt hat jetzt eine wohlüberlegte Auswahl von Literaturangaben erhalten. Übrigens ist der Charakter des Ganzen derselbe geblieben. Der Verfasser hofft, daß das Büchlein auch weiterhin in den Kreisen die es bisher erreicht hat, seine Dienste tun wird.

Amsterdam, August 1917.

H. Hackmann.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zur Einführung.

Der Buddhismus findet neuerdings in Europa immer stärkere Beachtung. Zwei Gründe wären vielleicht hauptsächlich dafür anzuführen. Einmal haben die meisten Arbeiten der historisch-philologischen Forschung, welche sich auf Indien und sodann auf das zentrale und östliche Asien richten, wieder und wieder mit dem Buddhismus zu tun, da das gesamte Geistesleben dieser Länder zu der genannten Religion in innigster Beziehung steht. Andererseits hat eine philosophisch-religiöse Bewegung des modernen Abendlandes den Buddhismus mehr in den Vordergrund gezogen. Schon Schopenhauers Philosophie wirkte stark in der Richtung. Auch Spiritismus und Occultismus mit ihrem unsicheren Suchen nach neuen religiösen Fährten lenkten in gewisse Ideen des Buddhismus ein. Die lebhaftere missionarische Arbeit des Christentums trieb nicht minder zu einer näheren Auseinandersetzung mit diesem Gegner. Als eine Reaktion auf das Andringen der christlichen Mission machten sich dann aus dem Schoße des Buddhismus selbst Propagandabestrebungen nach Europa wie Amerika hinüber spürbar.

Dieser Sachlage entspricht es, daß heutzutage bereits eine fast nicht mehr zu beherrschende Literatur über den Buddhismus vorliegt. Wenn nun im Rahmen der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" der Gegenstand aufs neue behandelt wird, so geschieht es nicht, um einen Programmpunkt der Vollständigkeit halber auszuführen, ob man damit gleich längst Gesagtes nur noch einmal in

Digitized by Google

etwas anderer Form wiederholte. Sondern: Trotz unserer vielen Schriften über den Buddhismus fehlt dieser Literatur etwas. Weit überwiegend sind die Darstellungen bisher der Gestalt des Stifters der Religion und seinem Gedankensystem zugewandt. Weit überwiegend ist ferner die Diskussion beschränkt gewesen auf philosophische oder halbphilosophische Erörterung von Recht oder Unrecht der Theorien des Buddhismus über Sinn und Ziel des Lebens. Sehr wenig dagegen und sehr oberflächlich hat man die volle historische Erscheinung des Buddhismus als Religion ins Auge gefaßt, ihren Entwicklungsgang und ihre heutige Physiognomie als eine das Völkerleben beeinflussende und bestimmende Kraft dargestellt.

So natürlich nun jene Einseitigkeit zunächst ist, daß man bei Erfassung einer neuen Religion nur ihren Begründer und ihre ursprünglichen Gedankengänge betrachtet, so ist es doch eben eine Einseitigkeit. Will man die Religion als solche sehen, so muß man ihren geschichtlichen Gang verfolgen, muß die Kraft der Ausprägung ihrer Gedanken an großen Gemeinschaften prüfen. Religion ist eben nicht etwas rein Individuelles; wo dies Wort sein Recht hat, da handelt es sich auch immer um Wirkung unter den Massen und im langen Laufe der Geschichte. Wie weit die originalen Ideen, welche ein führender Geist in die Menschheit hineinwirft, einer geradlinigen Weiterbildung im Gemeinschaftsleben fähig sind oder wie weit sie da versagen, wie weit sie Umbiegungen Trübungen, Ergänzungen veranlassen, das ist kein unwichtiger Faktor in der Schätzung.

Darum sollte ein jeder, der dem Buddhismus näher tritt, von vornherein mehr die Aufmerksamkeit auf das Ganze seiner geschichtlichen Erscheinung, vor allem auch auf die Zustände lenken, welche den Buddhismus als lebendige Religion des heutigen Tages charakterisieren. Dazu die erste Einführung zu geben, versucht die vorliegende Arbeit.

Es existieren ja freilich Werke, welche sich mit der geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus in diesen und jenen Gebieten oder aber mit den Erscheinungen des Buddhismus als moderner Religion befassen. Einmal je-

Digitized by Google

doch sind das Arbeiten so umfangreicher Natur und von so gelehrtem Charakter, daß sehr wenige danach greifen. Sodann aber ist es eine seltsame Tatsache, daß selbst in manchen dieser gelehrten Spezialarbeiten gewisse einfache Mitteilungen über die praktische Ausgestaltung der Religion, über Einrichtungen und Lebensweise, geistige und sittliche Eigenart u. dgl. vermißt werden oder an Unrichtigkeiten leiden, die demjenigen auffallen müssen, welcher jenes religiöse Leben durch eigene Anschauung kennen gelernt hat. — Die einzige frühere Schrift, welche den Buddhismus in seiner gesamten Entwicklung darzustellen sucht, Is. Silbernagl, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung, München 1891, ist leider kein zuverlässiger Führer, trotz der reichen Verweise auf wissenschaftliche Literatur. Dem Verfasser fehlte offenbar die persönliche Kenntnis asiatischer, insbesondere ostasiatischer Zustände.

Die Sachleute, denen dies Buch zu Gesichte kommt, werden gebeten, ihr Urteil danach bemessen zu wollen, welchem Zwecke die Ausführungen dienen sollen und in welchen Schranken sie sich halten mußten.

Die Anlage der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" gestattete nicht, über einen gewissen Raum hinauszugehen. In Anbetracht des riesigen Stoffes haben mir die Herren Herausgeber und Verleger freundlichst den Umfang von drei Heften der Sammlung zugestanden. Das bedeutet aber noch immer äußerste Konzentrierung. In solcher Konzentrierung muß freilich meines Erachtens der Stoff auch grade für die Kreise dargeboten werden, denen die Volksbücher dienen wollen, Leser, welche ohne besondere Vorkenntnisse eine übersichtliche Orientierung verlangen.

Ich habe deshalb bei dem geschichtlichen Stoffe danach gestrebt, vor allem auf die wesentlichen Triebkräfte und großen Zusammenhänge hinzuweisen. Der Schilderung des gegenwärtigen Buddhismus suchte ich aber doch möglichst viel konkrete Züge zu verleihen. Was insbesondere den schwierigsten Punkt, das Lehrsystem des

Digitized by Google

Buddha selbst betrifft, so wollte ich hierbei mehr den Charakter des Ganzen deutlich machen, als die einzelnen Gedankengänge genau bis zu Ende verfolgen. Technische Ausdrücke wurden nach Möglichkeit vermieden. Was von der vorhandenen Literatur über den Buddhismus erwähnt ist, wurde auf das äußerste Maß beschränkt mit dem einzigen Gesichtspunkt, dem weiter eindringenden Studium eine praktische und zuverlässige Handhabe zu bieten.

Über die Schreibung der fremden Namen sei folgendes bemerkt. Alle Namen sind möglichst in deutscher Form gegeben. Bei vielen der indischen Namen hat man die Wahl zwischen zwei Formen, die nebeneinander hergehen, je nach der Sprache, welcher man sich anschließt, Sanskrit oder Pâli. Ersteres ist die alte heilige, in gewisser Beziehung klassisch gewordene Sprache Indiens; letzteres eine dem Sanskrit entflossene Volksmundart der Ursprungsgebiete des Buddhismus am mittleren Ganges. In dem vorliegenden Hefte sind die Namen gewöhnlich in ihrer Sanskritform wiedergegeben.

Digitized by Google

I. Der Buddha und seine Lehre.

Literatur: Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5. Aufl. 1906. Kürzer: T. W. Rhys Davids, Buddhism. (Society for Promoting Christian Knowledge) London 1903 (20tes Tausend). Auch deutsch von Dr. A. Pfungst (Leipzig, Reclam). — R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. Leipzig, Teubner, 2. Aufl. 1910 (Aus Natur- und Geisteswelt Nr. 109). — H. Beckh, Buddhismus I. II. Berlin und Leipzig, 1916 (Sammlung Göschen). — Speziell über die Lehre: R. Seidenstücker, Pâli-Buddhismus in Uebersetzungen. Breslau, W. Markgraf, 1911. — M. Walleser, Die buddhist. Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Heidelberg 1904. 1911. — H.C. Warren, Buddhism in Translations. (Publikationen der Harvard University in Nordamerika, Cambridge, Mass. 1900).

Der Begründer des Buddhismus wird der Buddha genannt. Das ist eine Bezeichnung seiner Würde, nicht sein Eigenname. Derjenige, welchen seine Anhänger ehrend den Buddha, d. h. „den Erwachten, Erleuchteten" nennen, war der Sproß einer altindischen Adelsfamilie, die den Namen Schâkya führte. Von diesem seinem Familiennamen ist ihm unter anderen die poetische Benennung Schâkyamuni, o. h. „der Einsiedler aus den Schâkya", zugeflossen, unter welcher er heute vielfach bekannt ist. Sein persönlicher Name war Siâdhârtha oder (nach der nördlichen Überlieferung) Sarvârthasiddha. Da er diesen Namen aber seit dem Beginn seines religiösen Wirkens abgelegt hat, so heißt er für seine Gemeinde nicht so. Der Buddhist kennt als den „Prinzen Siddhârtha" nur den jungen Mann am Hofe seines Vaters, ehe der große religiöse Umschwung über ihn gekommen war. Dagegen trug der Buddha einen anderen Namen

Digitized by Google

aus der frühsten Zeit und von seiner Familie her mit hinüber in sein späteres heiliges Leben, nämlich den Namen Gautama. Dies war ein Beiname seiner Familie, mit welchem auch er zu seinen Lebzeiten gewöhnlich bezeichnet wurde. Will man den Buddha mit einem Eigennamen belegen, so ist Gautama der zutreffendste.

Andere häufige Ehrennamen für den Buddha sind: Bhagavat (der Glückselige); Tathâgata (der „Vollendete"; eig. der entsprechend Erschienene); Svâgata oder Sugata (der Willkommene); Schâkyasingha (der Schâkya-Löwe).

Der Vater Gautamas war ein kleiner indischer Fürst, nicht gerade, was wir heute unter einem Könige verstehen. Sein Name war Schuddhodana. Die Hauptstadt seines Herrschergebiets hieß Kapilavastu. Obwohl bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu sagen ist, welche von verschiedenen in Frage kommenden Trümmerstätten die Heimatstadt des Buddha bezeichnet, so steht doch die Gegend, wo sie lag, sowie der Distrikt, in welchem die Schâkyafamilie herrschte, seit Funden, welche 1896–97 gemacht sind, völlig fest. Es war an der Grenze des englischen und nepalesischen Gebietes von heute, zu beiden Seiten des 84. Längengrades, und zwar lag Kapilavastu selbst im jetzigen Nepal. Geboren wurde Gautama nicht in der Hauptstadt. Seine Mutter, einem Seitenzweige der Schâkyafamilie entstammend, war in den nördlichen Berggegenden daheim, und als sie die Zeit der Geburt ihres Erstlings herannahen fühlte, wollte sie die Niederkunft in ihrem elterlichen Hause erwarten, weshalb sie von Kapilavastu nach ihrem Heimatsorte Devahrada aufbrach. Unterwegs aber, in einem Haine Lumbinî, überraschte sie ihre Stunde. An der Stelle, wo das Kind geboren wurde, hat einige Jahrhunderte nachher der König Aschoka einen Gedenkstein mit einer jenes Factum feiernden Inschrift aufgerichtet, und dieser Gedenkstein ist im Dezember 1896 aufgefunden, so daß Ereignis und Örtlichkeit über allem Zweifel steht. Die Mutter des Buddha hieß Mâyâ. Sie bezahlte die Geburt ihres Sohnes mit dem Leben. Ihre Schwester, Mahâpradjâpatî, gleichfalls eine der Frauen des Königs Schuddhodana, übernahm es, das Kind aufzuziehen.

Digitized by Google

Wir stehen in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Nur aus dem, was wir über den damaligen Kulturzustand Indiens im allgemeinen wissen, können wir uns eine Vorstellung davon bilden, wie etwa Gautama aufgewachsen ist. Der Reichtum indischer Vornehmheit hat ihn umgeben; zahlreiche Dienerschaft, sorgliche Körperpflege, prunkvolle Wohnung, mit welcher nach den drei Jahreszeiten, Winter, Sommer, Regenzeit, abgewechselt wurde, Genuß der Naturreize, welche Indien bietet, Gärten mit der Fülle tropischer Vegetation, von Zeit zu Zeit ein Fest oder ein Jagdausflug, – dergleichen hat sicher zu seinem Leben gehört. Er wird in der Führung der Waffen, in Ausbildung kriegerischer Fähigkeiten unterwiesen sein. Wie weit ihm durch Unterricht, durch Studium des Veda, jener heiligen Sammlung altindischer Texte, Anregung der Gedanken von außenher zugeströmt sei, können wir nicht mehr genau bestimmen.

Als der Jüngling herangewachsen war, hat er sich vermählt, die Gattin, Yaschodharâ (auch Gopâ und Bhaddakatschâ genannt), gebar ihm einen Sohn, Râhula. Nicht lange nachdem dies geschehen ist, hat Gautama sein Heim, seinen Vater, Gemahlin und Kind verlassen, um sich in die Einsamkeit der Wildnis zurückzuziehen. Gegen den Willen der Seinen hat er es getan; ein Leichtes ist ihm dieser Bruch mit dem bisherigen Leben gewiß nicht gewesen. Was ihn dazu trieb, war ein unüberwindlicher innerer Drang, sich dem Nachsinnen über die letzte Bedeutung des Menschendaseins hinzugeben, wobei er von allen äußeren Banden frei sein wollte.

Eine derartige Handlungsweise war nicht gerade etwas Ungewöhnliches in jenen Tagen. Einsiedler, Asketen, Leute von mönchischem Leben hatte das religiöse Grübeln Indiens schon viele hervorgebracht. Gautama schlägt nun zunächst einen üblichen Weg ein, um die Lösung der Rätsel, welche ihn quälen, zu finden. Er sucht nämlich Anweisung bei anderen Anachoreten, welche Ruf besaßen. Die allgemeine Ansicht war damals, daß man vor allem mit Hilfe starker Kasteiungen, welche die gehemmte Seelenkraft befreien sollten von körperlicher

Digitized by Google

Belastung, einen tieferen Einblick in das Wesen der Dinge erhalten könne. Auf diesen Weg läßt sich auch Gautama weisen. Aber alle derartigen Versuche führen ihn nicht zur Befriedigung. Sieben Jahre dauert sein angestrengtes, aber vergebliches Ringen. Zuletzt gibt er dies Streben als verfehlt auf.

Bald danach ist ein merkwürdiger Umschwung in ihm eingetreten. Aus tiefer Meditation, welche ihn eines Tages stundenlang dem äußeren Leben entrückt, während er unter den Zweigen eines Pappel-Feigenbaumes sitzt, geht Gautama hervor mit einer neuen Einsicht in das Wesen des Lebens und in des Menschen höchste Aufgabe. Er hat seine Offenbarung gefunden. Damals war er ungefähr 36 Jahre alt. Von nun an gilt sein ganzes Leben der Verkündigung seiner neuen Lehre. Jetzt ist er der Erwachte, der Erkennende, der Buddha.

Etwa 45 Jahre lang wirkt er als der Buddha unter seinem Volke. Er zieht umher und predigt. Er bildet sein Gedankensystem in Erörterungen mit Gegnern wie Freunden immer tiefer und sorgfältiger aus. Er gewinnt Anhänger. Bald umgibt ihn ein fester Kreis einer engeren Jüngergemeinde, gläubig ihm ergeben, von ihm belehrt und erzogen. Verehrung findet er außerdem bei einer großen Menge Fernstehender, welche seine eingehende Unterweisung nicht hören und seinen höchsten Forderungen nicht nachleben kann. Obwohl Streitigkeiten mit Gegnern durchaus nicht fehlen, so überwiegt doch im ganzen der Eindruck des Erfolges und einer schnellen Ausbreitung seiner Lehre. Der Buddha überzeugt auch seine eigene Familie, seinen Vater, seine ehemalige Gattin, seinen Sohn und andere Angehörige. Das Gebiet, welches Gautama auf seinen Lehrwanderungen bestrich, ging weit hinaus über den Bezirk seiner väterlichen Herrschaft. Er hielt sich in der östlichen Hälfte des nördlichen Indiens, in dem Lande zwischen dem 81. und 87. Längengrade etwa, dessen Mittelpunkt die Stadt Benares bildete. Dort lagen die Königreiche Magadha und Kosala mit ihren Hauptstädten Râdjagriha und Schrâvastî; es ist das heutige Bihar und Oudh nebst einem Stück Nepal.

Digitized by Google

Die Lehrwanderungen, auf denen ihn seine Jünger begleiteten, wurden alljährlich durch den Eintritt der Regenzeit mehrere Monate lang unterbrochen. Dann suchte man eine feste Unterkunft an einem Orte, wo die Gaben und Vorkehrungen von Anhängern ein längeres Verweilen ermöglichten.

So sind vier und ein halb Jahrzehnte verstrichen. Der Buddha war in seiner Wirksamkeit ein alter Mann geworden, sah aber um sich her ein bedeutsames Lebenswerk, eine große Gemeinde, die seinen Ideen nach der von ihm geprägten Regel sich hingab. Da ereilte ihn um das Jahr 480 v. Chr. der Tod (die Rechnungen schwanken zwischen 487, 483 und 477 v. Chr.). Er befand sich gerade in einem Dorfe nahe bei der bedeutenden Stadt Vaischâlî, als ihn eine schwere Krankheit befiel. Er weiß, es ist das Ende, und führt längere Abschiedsgespräche, vor allem mit einem seiner Lieblingsschüler, Ananda. Dann nimmt er noch einmal die Wanderung auf, die ihn in die Nähe der Stadt Kuschinagara führt. Kurz bevor er letztere erreicht, genießt er eine Mahlzeit von Eberfleisch, die ihm Tschunda, ein Dorfschmied, vorsetzt. Diese Mahlzeit ruft aufs neue Erkrankung hervor. Unter Bäumen am Ufer eines Flusses bei Kuschinagara wird ihm das letzte Lager bereitet. Dort stirbt er. Seinen Leichnam verbrennen die Anhänger mit den üblichen Ehren.

Das ist es, was wir mit einiger Sicherheit über das Leben des Buddha Gautama sagen können.

In der Überlieferung seiner Gemeinde hat sich ein reiches Gerank und Gewinde legendarischer Ausschmückung um diesen Kern gelegt. Solche phantastische Verherrlichung macht sich bereits in der Wiedergabe der Reden des Buddha im Kanon geltend. Sie hat später in mehreren halbbiographischen Werken ihren lebhaften Ausdruck gefunden, die aber von der Zeit des Buddha schon weit abstehen. Als solche sind zu nennen: 1. das Mahâvastu (dem Kerne nach vielleicht aus dem 2. Jahrh. vor Chr., aber bis in das 4. oder gar 6. Jahrh. nach Chr. erweitert); 2. der Lalitavistara (frühestens aus dem 2. Jahrh. nach Chr.); 3. die Nidâna-Kathâ (Ein-

Digitized by Google

leitung zu den Djâtaka-Erzählungen etwa aus dem 5. Jahrh. nach Chr.); das Buddhatscharita (ein Buddha-Epos des Dichters Aschwaghoscha im 2. Jahrh. nach Chr.). Das letztere ist ins Englische übersetzt von Cowell, Sacred Books of the East Bd. XLIX. Das legendarische Leben des Buddha ist eingehend nach den Quellen erzählt von H. Kern (Der Buddhismus, übers. von H. Jakobi, Leipzig 1882, Bd. I S. 21 – 296) und von Jul. Dutoit (Das Leben des Buddha, Leipzig 1906). Wir lassen die Buddha-Legende hier vollständig beiseite, da es uns um historische Kenntnis zu tun ist.

Wichtiger als die Frage nach dem Leben ist die Frage nach der Lehre des Buddha. Letztere bildet für diesen Mann den eigentlichen Lebensinhalt.

Zunächst ist hier eines im Auge zu behalten. Die Lehre des Buddha zeigt darin eine feste und gewollte Beschränkung, daß sie nicht etwa über allerlei uns nahe liegende philosophisch-metaphysische Probleme Auskunft geben will, etwa über die Entstehung der Welt, über das letzte Wesen der Dinge, über den Ursprung von gut und böse oder dgl., sondern daß sie sich immer nur um Einen ganz bestimmten Punkt von praktischer Bedeutung dreht, alle damit nicht zusammenhängenden Fragen des menschlichen Wissensdurstes aber entschlossen zur Seite schiebt. Jener eine Punkt ist die Erlösung des Menschen vom Leiden.

Der Grundsatz nämlich, mit welchem der Gedankengang des Buddha anhebt, heißt: Leben ist Leiden.

Welches ist Gautamas tieferes Verständnis von diesem Satze?

Die Vorstellungen und Stimmungen, welche sich im Geiste des Buddha verdichtet haben zu dieser Fundamentalüberzeugung, sind teilweise hergeflossen aus seiner individuellen Natur, teilweise aus Lehren seiner Zeit, die er vorfand und übernahm.

Er empfand persönlich das Leben als etwas Schweres. Man muß sich indische Geistesart vergegenwärtigen, an indischem Klima gezeitigt. Es gibt eine Erstarrung des Lebens unter tropischer Sonnenglut so gut wie eine Erstarrung in ewigem Eise. Aus dem in-

Digitized by Google

dischen Geistesleben entfloh früh die frohe Aktivität, ein passives Hinnehmen trat an die Stelle, ein mattes Dahintreiben auf dem Strome des Daseins. Der Reichtum jener üppigen Natur wirkte lähmend. In der Ruhe der Sättigung gedeiht auf die Dauer keine menschliche Befriedigung, die vielmehr auf Ringen und Erwerben gestellt ist. Schwermut tritt an die Stelle, eine skeptische Betrachtung des Lebens, übermäßige Sensitivität für alles Mangelhafte und Quälende. Eine solche Stimmung gab dem Buddha schon seine indische Abstammung und Umgebung mit. Sie mag bei ihm besonders ausgeprägt gewesen sein. Was er vor allem als den Fluch des Menschenlebens empfand, das spricht deutlich eine alte Legende aus, die motivieren will, wie er dazu gekommen sei, aus Familie und Heimat in die Wildnis zu fliehen. Die Legende berichtet, er habe dreimal eine Ausfahrt von seinem Palaste unternommen und sei das erste Mal auf einen kümmerlichen Greis, das zweite Mal auf einen Kranken, das dritte Mal auf einen Toten gestoßen, von denen jeder einen unauslöschlichen Eindruck bei ihm zurückgelassen habe. Eine vierte Ausfahrt zeigte ihm dann das Bild eines wandernden Bettelmönches, welcher der Welt den Rücken gekehrt hat: Andeutung des ihm bestimmten Weges. Alter, Krankheit und Tod sind die fürchterlichen Mächte der Zerstörung, die über dem Leben schweben; sie liegen zusammengefaßt in dem einen Ausdruck: Vergänglichkeit.

Wir stehen mit diesem Worte ganz gewiß im Mittelpunkte von Gautamas Fühlen, soweit es das Leiden der Welt umfaßt. Es gibt kein wirkliches Glück, weil alles Erlebte vergänglich ist. Hinter jedem Aufblühen steckt ein Welken, hinter jedem Erreichen ein Verlieren, hinter allem Leben steckt — der Tod. Diese Wahrheit, zu allen Zeiten und von allen Menschen in ihrer herben Unerbittlichkeit bis zu einem gewissen Grade empfunden, schwillt in diesem indischen Gemüte zu einer Riesenmacht an, vor der keine irdische Gabe Wert und Bedeutung behält. Glück ist Schein, ist Blendung. Wer die Augen nur recht auftut, der erkennt, daß alles Leben Leiden ist.

Ganz außerordentlich wird diese Anschauung aber

Digitized by Google

noch verschärft durch eine Lehre, welche dem Buddha sein Zeitalter mitgab. Das ist die Lehre von der Seelenwanderung.

Wann diese Meinung zuerst als ein unklares Phantasiebild, gezeitigt durch die zugleich pantheistische und pessimistische Richtung des altindischen Denkens, in den Gemütern aufgetaucht ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Es ist ja keine grade fernliegende Idee für primitives Philosophieren. Jedenfalls hatte der Gedanke der Seelenwanderung schon längere Zeit vor dem Buddha von dem indischen Geist Besitz genommen[1]). Es ist ein düsterer Gedanke, geeignet, die melancholische Betrachtung des Lebens bis zum Unerträglichen zu steigern. Immer aufs neue wieder hindurchzumüssen durch Daseinsformen, über welche alle die gleiche Unvollkommenheit, die gleiche Vergänglichkeit, der gleiche Tod verhängt ist, das heißt eine Tretmühle allerunheimlichster Art. Schon das vorbuddhistische Denken hatte den quälenden Stachel solcher Vorstellung tief empfunden.

Die Lehre von der Seelenwanderung ist also ein Stück von der geistigen Atmosphäre, in welcher der Buddha aufwuchs. Wohl hat er, den Gegenstand selbständig durchdenkend, dies und jenes daran modifiziert; aber von ihrem Hauptinhalte hat er sich nicht losmachen können. Nie hat er daran gedacht, die Tatsache der Neuverkörperung zu bezweifeln. Solche allgemein herrschenden Vorstellungen umfangen den einzelnen, der in sie hineingeboren wird, mit einer Natürlichkeit wie Himmel und Erde. Daß aber die Vorstellung der Seelenwanderung bei ihm aufs gewaltigste dahin wirkte, die Überzeugung zu verschärfen, daß Leben Leiden ist, darf nicht bezweifelt werden.

Wenn man die Wahrheit, daß Leben Leiden sei, als unumstößlich erkannt hat, wird die nächste Frage diejenige nach der Entstehungsursache des Leidens sein. Denn nur, wenn man letztere erkennt, kann man

1) Sorgfältige Untersuchungen zu der Frage, wann und wie dieser Glaube in Indien entstand, bietet H. Oldenberg, Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915. S. 26–35. 105–115.

Digitized by Google

hoffen, zur Aufhebung des Leidens zu gelangen. Worin liegt denn nun das Leiden ureigentlich begründet? Die Antwort hierauf bildet den zweiten Grundsatz der Lehre des Buddha und lautet: Entstehungsursache des Leidens ist der Durst (das Begehren).

Diese Antwort weist also, was man nicht übersehen darf, auf eine rein subjektive, eine persönliche Wurzel als Ursprung des allgemeinen Leidensgeschickes hin. Es ist kein ewig festes objektives Verhängnis, dem das Bestehende unverändert für immer ausgeliefert ist. Es ist nicht die ein für alle Mal so organisierte Struktur der Wesen, die das Leiden über sie verhängt, immerfort, sie mögen sich darunter winden, wie sie wollen; sondern es ist ein subjektives, in der Einzelpersönlichkeit Wurzelndes und von ihr aus Lenkbares, Beherrschbares, es ist — der Durst.

Der Buddha geht an dieser Stelle seinen eigenen Weg, einen nicht ganz leicht verständlichen; er verläßt die überkommenen Vorstellungen. Die vorbuddhistische Philosophie kannte eine Seele in den lebendigen Wesen, die als ein Dauerndes im Wechsel der Verkörperungen durch den Tod gleichsam von einer Behausung in die andere geführt wurde. Die Seele des Einzelwesens mußte mit der Allseele, der Weltseele, dem Brahma zu einer Einheit gelangen, um von der quälenden Wanderung durch immer neue Existenzen erlöst zu werden. Diese Meinungen verwirft der Buddha mit größtem Nachdruck. Er leugnet die individuelle Seele sowohl wie die Allseele. Von letzterer braucht schon deswegen bei ihm keine Rede zu sein, weil er sich, wie oben erwähnt, auf die Erklärung des Weltproblems im ganzen prinzipiell nicht einläßt, vielmehr nur Erlösungslehre, das den Menschen direkt angehende, bringen will. Um so zentraler ist aber daher die Frage nach einer individuellen Seele. Der Buddha leugnet sie und prägt seinen Anhängern ein, daß es einer der schlimmsten Irrtümer sei, eine Seele als Trägerin des Lebens in irgendeinem Belebten anzunehmen. Nicht eine Seele wandert bei der Neuverkörperung als der tiefste Kern, als das Identische von einem Körper in den anderen. Es gibt

Digitized by Google

keine Seele. Was die Neuverkörperung bestimmt, das ist der Durst.

Es gibt keine Seele. Der Mensch ist nur eine Ansammlung von körperlichen und geistigen Vorgängen. Das Zusammenwirken einer Gruppe von Kräften bringt eine scheinbare Einheitlichkeit hervor, die man als etwas wirklich für sich Bestehendes genommen und Seele genannt hat. In Wirklichkeit existieren nur immer wechselnde Vorgänge in gewissen Zusammenhängen. Es gibt kein bleibendes Ich, an welchem die Erscheinungen meines Lebens sich aufreihten. Jedes vermeintliche Ich ist nur die Totalität einer Gruppe von Prozessen, ist auch, da diese Prozesse eben als solche beständig kommen und gehen, ebenso beständig neu und verschieden. Nur indem sich immer ein Vorgang unmittelbar an den andern schließt, entsteht der Schein von etwas gleichmäßig dauerndem. Der Durst ist aber das alle Lebendigen an der Existenz festhaltende, das was sie aus einem Dasein in das andere führt, wenn die Zusammenhänge eines Lebewesens sich lösen im Tode. Mit dem Ausdrucke „Durst" bezeichnet der Buddha ein an der Welt in irgendwelchen ihrer Vorgänge haftendes, hangendes Streben, den Willen zum Leben. Wie es geschieht, daß aus dem abstrakten Prinzip des Haftens an den Erscheinungen mit Notwendigkeit die wirkliche Existenz hervorgeht, das ist in einer längeren Formel, dem sog. Kausalnexus des Entstehens, mit philosophischen Begriffen dargelegt. Doch sind sowohl die Begriffe, mit welchen operiert wird, wie ihre logischen Verknüpfungen für uns teilweise nicht sicher faßbar. Der Grundgedanke aber ist nicht zu verkennen: die Verflochtenheit in die Vorgänge der Welt durch irgendwelche Art von Hinneigung, von Streben, ist der zureichende Grund für die Fortführung der Existenz über die momentane Auflösung im Tode hinaus. Ein Naturgesetzliches wirkt sich darin aus. Dies Naturgesetzliche bedingt aber nicht nur das Faktum der neuen Verkörperung, sondern auch sein Wie? Hier nun nimmt der Buddha wiederum eine Idee, die schon vor ihm herrschte, herüber, die Idee, daß die sittliche Qualität unserer Handlungen bestimmend wirke auf die Art unseres neuen Da-

Digitized by Google

seins. Die Neuverkörperung hängt ihrer Beschaffenheit nach ganz und gar ab von der Summe der sittlichen Werte, welche das verflossene Leben aufwies. Sittlich gutes Handeln setzt sich in der Folge um in günstigere, glücklichere Daseinsbedingungen, sittlich böses Handeln umgekehrt in unglücklichere Lebensverhältnisse. Mit der haarscharf treffenden Sicherheit der Naturgesetze erfolgen die Resultate jeder Neuverkörperung. Sie führt durch die ganze Stufenfolge beseelter Wesen, welche wir hier auf Erden beobachten können; aber nicht durch diese allein. Es gibt noch andere, glücklichere sowohl als unglücklichere Existenzweisen, die man populär als Himmel oder Höllen oder doch etwas Annäherndes bezeichnen könnte. (Die Pflanzenwelt oder gar das Mineralreich hat der Buddha nicht in den Umkreis der Neuverkörperung einbezogen.) Auch die glücklichste Existenzart übrigens ist ihrem tiefsten Wesen nach Leiden, weil vergänglich wie das irdische Dasein, und die Aussicht, sie zu erreichen, ist darum keine schlechthin tröstliche.

Die große Frage ist vielmehr: *Wie entrinnt der Mensch überhaupt dem Lose der Neuverkörperung?*

Mit dieser Frage beschäftigt sich die Erlösungslehre des Buddha weiter und führt so zu dem dritten großen Grundsatze.

Aus einer subjektiven, im Menschen liegenden Wurzel erwächst die ewige Erneuerung des Daseins. So kann auch durch die Macht des Subjektes diese Wurzel zerstört und die Neuverkörperung aufgehoben werden. Der Durst, das Greifen nach dem Leben, ist die Wurzel. *Wo der Durst völlig überwunden ist, da kann auch keine neue Existenz mehr anheben.* Es handelt sich also darum, den Menschen vollständig frei zu machen von jeglicher Verflochtenheit in die Welt bis dahin, daß ihn keinerlei Neigung, Trieb, Interesse mehr irgendwie hinzieht zu irgendeinem körperlichen oder geistigen Objekte. So schneidet man die Fäden ab, welche unser Wesen verknüpfen mit dem Existierenden, ja mit dem Existieren selbst. Durch diese völlige Herauslösung des Einzelwesens aus dem Strom der Existenz entsteht

Digitized by Google

ein neuer Zustand, das Endziel des Buddhismus Nirvâna.

Es ist früher über die Bedeutung dieses Zieles der buddhistischen Heilslehre viel gestritten. Heute ist durch eingehende, vorsichtige Forschung diese Bedeutung klar genug geworden. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nirvânam (ein neutrales Substantiv vom Partizipium nirvâna) scheint den doppelten Sinn von „Abkühlung" und „Auslöschung" in sich zu schließen. In beiden Richtungen erfolgt die Entwicklung des Wortes. Die „Abkühlung" wird zur Erquickung, mit besonderem Blick auf die Befreiung von der Hitze der Leidenschaften, zur Heiterkeit und Glückseligkeit des von den Leidenschaften Erlösten. Die „Auslöschung" läuft auf das Erlöschen der Existenz hinaus, wobei aber auch das Wesentliche die Aufhebung der Wurzeln der Existenz, des Haftens, ist. Um sich die buddhistische Färbung des Begriffes Nirvâna zu vergegenwärtigen, dürfte man es als Leidentnommenheit fassen. Da aber für den Buddhismus Leiden mit Existieren und Existieren mit Leiden gleichbedeutend ist, so kann man Nirvâna auch als Existenzlosigkeit bezeichnen. Doch muß unser abendländisches Denken dann folgenden Vorbehalt nicht vergessen. Von dem Existieren im letzten philosophischen Sinne will der Buddha nicht reden. Er faßt nur die Existenz ins Auge, welche unsere Erfahrung kennt, die irdische. Auch die dem Namen nach außerirdischen Existenzweisen, auf welche die Idee der Neuverkörperung führt, umfassen streng genommen offenbar nichts anderes als Modifikationen irdischen Daseins. Daraus folgt, daß Nirvâna sich nicht mit dem Begriffe unseres Nichts im absoluten philosophischen Sinne deckt. Dies so wenig, daß sogar ein äußerlich noch existierender Mensch bereits im Nirvâna angekommen sein kann, wenn er nämlich den Durst, die Wurzel der Verknüpfung mit dem Existieren, völlig in sich überwunden hat, wobei dann sein noch vorhandenes irdisches Dasein für den Buddhisten nur eine nachträgliche Auswirkung früher tätiger Ursachen ist, etwa so wie ein erloschener Stern auf der Erde wegen der Zeit, die das Licht zu seiner Wanderung braucht, noch länger zu sehen

Digitized by Google

sein mag, wenn er schon nicht mehr existiert. Es könnte auf der anderen Seite auch wohl ebensogut behauptet werden, daß das Nirvâna nach dem Tode doch noch zu einer Art von Existenz führe, welche freilich vollständig verschieden sein müßte von allem, was wir als Existieren kennen. Dem Begriffe des Nirvâna wäre mit solch einer neuen Art von Existenz nicht widersprochen. Aber darüber sagt der Buddha bewußter und gewollter weise nichts, weder Ja noch Nein, da es eine über das Erlösungsinteresse hinausgehende Frage ist, nur geeignet, den Menschen vom Wichtigsten abzuziehen. Erlöst zu sein vom Leiden, damit aber herauszutreten aus allem Dasein, welches irgend in unsere Vorstellung fällt, das ist das Ende für uns Menschen, es ist alles, was wir brauchen. Übrigens würde die bloße Setzung der Möglichkeit einer Existenz, welche nicht Leiden wäre, mit dem allgegenwärtigen ersten Grundgedanken des Buddha, mit der Gleichung: Leben ist Leiden, so unangenehm zusammenprallen, daß der Meister schon um deswillen von solch einer Spekulation abzulenken hatte.

Der Mensch hat sich also frei zu machen von dem Durste. *Auf welchem Wege erreicht er das schwierige Ziel?* Die Antwort auf diese Frage ist die vierte Fundamentalwahrheit, welche der Buddha gefunden hat, offenbar die wichtigste. Hier tritt *das System seiner praktischen Anweisungen* hervor.

Diese sind, und das muß zuerst beachtet werden, nicht von asketischem Gesichtspunkte aus entworfen. Askese, die gewaltsame Bekämpfung der körperlichen und sinnlichen Anlage des Menschen, hat in sich selbst für den Buddha keinen Wert. Obwohl man seine Religion ihrer letzten Tendenz nach weltabgewandt, asketisch im höchsten Sinne entschieden nennen muß, so ist für den *Weg* des Buddhisten, für seine Methode, das Heil zu erringen, der Ausdruck asketisch nicht der bezeichnende. Vielmehr stellt der Buddha seinen Erlösungsweg, was die äußere Lebensweise betrifft, als den *Weg der Mitte* hin, d. h. einen Weg, der sich in der richtigen Mitte hält zwischen Hingebung an die Sinnenwelt einerseits und Betätigung quälender Askese andrerseits. So gut wie die Verloren-

Digitized by Google

heit an das Sinnliche ist auch die Askese für den Buddha ein „leidensvoller, unedler Weg, der nur zum Verderben führt". Die Herauslösung aus dem Strome der Existenz muß von innen her geschehen; Askese wäre dagegen nur ein wertloses Abschneiden äußerer Triebe und Zweige am Lebensbaume. Was die äußere Lebensweise betrifft, so genügt es, wenn durch Isolierung und Einfachheit eine Erleichterung der Situation geschaffen wird, mit deren Hilfe der innere Kampf besser aufgenommen werden kann. Dieses Streben nach der angemessenen äußeren Situation hat zu dem Institut des Mönchtums geführt. Das Mönchtum bildet aber nur gleichsam einen schützenden Panzer, hinter dem die wirkliche Aufgabe vollbracht werden muß.

Die dem Jünger des Buddha obliegende Aufgabe ist summarisch ausgedrückt in dem berühmten Bilde des „achtteiligen Pfades". Er wird beschrieben als: Rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken[1]).

Diese acht Bezeichnungen wollen feste Kategorien für das Gedächtnis geben, in welche der ganze Inhalt der buddhistischen Sittlichkeit einzufügen ist. Das Nähere ließe sich nach einer altbuddhistischen Quelle (Dîgha Nikâya, Sut. 22) etwa folgendermaßen ausführen:

1. Rechtes Glauben (nach andrer Übersetzung: rechte Ansicht). Es ist die rechte Einsicht in das Leiden des Lebens, in seine Ursache, in seine Aufhebung und den Weg, der zur Aufhebung führt; also die rechte buddhistische Auffassung des Daseins, die zugleich eine Befreiung von allerlei falschen Lehren, z. B. dem Glauben an ein besonderes dauerndes Ich, die Seele, in sich schließt.

2. Rechtes Entschließen (and. Übers. rechter Gedanke). Es ist die Gesinnung, welche verzichtet auf sinnliche Vergnügungen, gegen niemand böse Absicht hegt, kein lebendes Wesen schädigt. Ihre Wirkung im Innern ist Liebe, Mitleid, Freundlichkeit, Gleichmut.

1) So die Übersetzung nach Oldenberg. Es ist schwer, die prägnanten Ausdrücke ebenso prägnant wiederzugeben. Die Bedeutung jedes einzelnen wird durch die folgende Erklärung sicherer bestimmt.

Digitized by Google

3. Rechtes Wort. Es ist das Vermeiden von lügnerischer und verleumderischer Rede, von verletzender Rede, von unsauberer Rede.

4. Rechte Tat. Es ist die Vermeidung des Tötens, des Stehlens, der Unkeuschheit. Auch Enthaltung von geistigem Getränke und Betäubungsmitteln wird dazu gerechnet.

5. Rechtes Leben (and. Übers. rechte Beschäftigung). Es ist die Vermeidung von Berufen verkehrter Art: Halten von Sklaven, Herstellung und Verkauf von Waffen, von Fleisch zur Nahrung, von Betäubungsmitteln, von Giften.

6. Rechtes Streben (od. rechter Kampf). Es ist das energische Achtgeben und Sichmühen, daß alles bestehende Böse vertilgt, alles noch nicht entstandene Böse verhindert werde, daß ferner noch unverwirklichtes Gute verwirklicht und bereits bestehendes Gute erhalten und gefördert werde. Es ist der Gegensatz zu träg beschaulichem Gehenlassen.

7. Rechtes Gedenken (rechte Achtsamkeit). Dies ist eine zerlegende Beobachtung erstlich des Körpers und seiner Teile, zweitens der Sinnesvorgänge, drittens der Geistesvorgänge, viertens der Grundlagen des Seienden, eine zerlegende Betrachtung, die als Vorstufe der Meditation (Nr. 8) helfen soll, sich über Freude und Leid zu erheben.

8. Rechtes Sichversenken (Vertiefung, Meditation). Diese Abteilung umfaßt jene eigentümlichen geistigen Zustände, die als das wesentliche Ziel und die wichtigste Aufgabe des Buddhisten gelten müssen und ganz systematisch gepflegt werden. Über sie wird unten noch näher zu reden sein.

So wird unter diesen acht Überschriften das Leben des rechten Jüngers nach den verschiedenen Gesichtspunkten hin angedeutet. Aber eben nur angedeutet. Will man den buddhistischen Weg der Heilsgewinnung völliger verstehen, so muß man weiter ausholen. Die Mitteilungen darüber sind außerordentlich reich und eingehend.

Die Anweisungen, welche der Buddha für die Ge-

Digitized by Google

winnung seines höchsten Zieles zu geben hat, beginnen mit Vorschriften, welche der Laienwelt im weitesten Umfange gelten. Denn obwohl die Bahn sich weiterhin verengert, so daß nur der aus der Welt herausgetretene Mönch auf ihr wandern kann, so verhält sich doch die buddhistische Lehre durchaus nicht gleichgültig gegen den Laien. Sie hält es auch für ihre Aufgabe, diesen gleichsam vorzuschulen für die höheren Pfade, sei es, daß er noch in diesem Leben einmal dahin kommt, den Schritt zum Mönchtum hinüber zu tun, sei es, daß er als Resultat seiner Bemühungen nur eine glückliche Neuverkörperung erlangen kann, vielleicht eine solche, in welcher der hohe Weg des zum letzten Ziele wandelnden Mönches ihm bequemer zugänglich wird. Fünf feste Vorschriften gelten zunächst auch jedem Laien als Richtschnur. Sie lauten:

Man darf nichts Lebendiges vernichten.
Man darf nicht stehlen.
Man darf keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr pflegen.
Man darf nicht lügen.
Man darf keine berauschenden Getränke trinken.

Weit über diese fünf fundamentalen Weisungen hinaus aber werden nun dem Laien noch viele andere Vorschriften des rechten verdienstlichen Lebens gegeben. Sie bilden einen sittlichen Codex alles dessen, was zur Zeit des Buddha und unter seinen sozialen Verhältnissen als ehrenhaft und pflichtgemäß galt. Es werden erörtert die Pflichten im Verhältnis von Eltern und Kindern, von Lehrer und Schüler, von Gatte und Gattin, von Freund und Freund, von Herrn und Dienern, von Laien zum religiösen Leben. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Vieles findet auf andere Zeiten und Lebensverhältnisse keine Anwendung mehr. Anderes, was wir bei ausführlicher Darlegung des Pflichtenkreises erwarten würden, fehlt. Das meiste indes ist ansprechend und wohltuend, von einem feinen sittlichen Empfinden eingegeben. Die Quintessenz dieser Laien-Ethik soll ohne Frage sein, daß der Laie unter sorgfältiger Beachtung der geltenden sittlichen Normen, über deren dauernde Bedeutung oder Relativität weiter nicht reflektiert wird, sein Leben führen soll.

Digitized by Google

Über diese breiteste Grundlage der Ethik, welche allen gilt, kann sich nun aber auch schon ein Laie, der Besonderes tun will, erheben, wenn er zu den oben genannten fünf Fundamentalgeboten noch drei weitere hinzunimmt, nämlich diese:

Man darf nur zu gewissen erlaubten Zeiten Nahrung zu sich nehmen.
Man darf nicht an Tanz, Gesang und Aufführungen teilnehmen.
Man darf den Körper nicht schmücken und pflegen durch Blumen, Salben und Wohlgerüche.

Zugleich verwandelt sich für den, welcher diese drei Gebote auf sich nimmt, auch das dritte der früheren fünf in die strengere Form:

Man darf gar keinen Geschlechtsverkehr pflegen.

Mit der Übernahme dieser acht Gebote betritt man eine Vorstufe des Mönchtums. Indem Laien sich zeitweise ihnen unterwerfen, erwerben sie ein besonderes Verdienst, das sich in ihrer Neuverkörperung geltend machen wird, und prüfen ihre Kräfte für die Aufgaben der engeren Jüngergemeinschaft.

Nur in dieser letzteren, der Mönchsgemeinde, läßt sich das Streben nach dem Ziele des Nirvâna völlig verwirklichen. Zwar wird theoretisch die Möglichkeit nicht bestritten, daß ein Mensch auch ohne die Regeln des Mönchtums, im Laienstande, zu jenem Ziele kommen könne, wie denn einige wenige Beispiele aus der ältesten Zeit dafür angeführt werden. Praktisch aber, bei der ungeheuren Schwierigkeit solchen Weges, bleibt diese Möglichkeit außer Frage.

Das Mönchsleben, welches der Buddha fordert, baut sich auf der Befolgung von zehn Geboten auf, nämlich außer den zuletzt erwähnten acht noch auf den zwei folgenden:

Man darf kein hohes oder breites Lager benutzen.
Man darf kein Gold oder Silber besitzen.

Es sind also, wenn man die gesamten zehn Vorschriften des buddhistischen Mönchtums übersieht, teils

Digitized by Google

Verbote prinzipiell ethischer Natur, teils aber solche, die nur auf eine gewisse Isolierung und Einfachheit der Lebensweise hinzielen, auf Loslösung von Familienbanden, Lösung von Erwerb und Besitz, auf Vermeidung äußerer Reize durch Genußmittel oder Nachgiebigkeit gegen animalische Triebe. Diese Grundgebote werden nun noch durch eine große Anzahl anderer Vorschriften ergänzt, wie sie die Obliegenheiten und Verhältnisse eines so besonderen Zwecken dienenden Gemeinschaftlebens naturgemäß verlangen. Dahin gehören Anweisungen über die Art der Wohnung, über die Kleidung, über Beschäftigung nach Tages- und Jahreszeiten, über die Nahrung, über das Benehmen der Mönche gegeneinander, über den Verkehr mit Laien u. a. m. Von diesen Anordnungen, die hier natürlich nicht bis ins Einzelne verfolgt werden können, sei nur die eine besonders wichtige erwähnt, daß der Mönch sich allein von erbettelter Nahrung erhalten darf. Zu diesem Zwecke muß er täglich morgens seinen Bettelgang machen. Er ißt, was ihm gegeben wird; Fleischnahrung gilt nicht für ausgeschlossen. Ein weitverbreiteter Irrtum der Europäer nimmt an, daß der Buddha Fleischnahrung verboten habe. Aber ausdrücklich hat er diese Beschränkung abgelehnt. Erst in seiner späteren Entwicklung ist der Buddhismus mancher Länder zu einer prinzipiellen Enthaltung von Fleischnahrung weiter geschritten.

Die ganze mönchische Organisation nun aber ist nur Hilfsmittel für die eigentliche Aufgabe des Buddhisten, nur eine Art Schutzwehr. Ohne diese Schutzwehr, ohne die damit erzielte, vorläufige Reinigung der Affekte und Hemmung ablenkender Einflüsse von außen würde das Arbeiten an der wirklichen Aufgabe bis zur Aussichtslosigkeit erschwert werden. Es ist wiederum ein häufiger Irrtum Fernstehender, daß der Buddhismus der mönchischen Lebensweise an sich eine besondere Wirkung zuschreibe. An sich selbst haben vielmehr die Gebote des Mönchtums alle zusammen noch keinen erlösenden Wert.

Erlösender Wert kommt erst der geistigen Arbeit zu, welche unter dem Schutze des mönchischen Lebens beginnen soll.

Digitized by Google

Der Hauptinhalt dieser geistigen Arbeit läßt sich mit zwei Worten wiedergeben, welche zugleich einen zwiefachen Grad der Vervollkommnung bezeichnen: Meditation und Erkenntnis.

Meditation, betrachtende Versenkung, ist der Name für ein sehr großes und sehr wichtiges Feld der wesentlichen Erlösungsarbeit des Buddhisten. In die Aufgabe der Meditation tritt der Jünger recht ein, wenn er vorher alle die äußerlichen Vorschriften des Mönchtums, unter denen er lebt, innerlich verwertet hat als Erziehungsmittel seines Geistes. Er muß rechte innere Wachsamkeit, Selbstbeherrschung, Lenkbarkeit seiner Anlagen, ein scharfes Auge für Fehler und Irrtümer erworben haben. Für den so Erzogenen beginnen dann die Übungen der Meditation.

Das Verständnis der Meditation ist für den Nichtbuddhisten ungemein schwierig, weil es sich hier um ein praktisches Verhalten und um praktische Erfahrungen handelt, die in Worte nur unvollkommen einzukleiden sind. Für ein genaueres Studium empfiehlt sich die Benutzung der oben genannten Werke von Seidenstücker (S. 338 – 395) und von Beckh (II S. 39 – 90). Zur ersten Einführung sei folgendes gesagt.

Der Begriff der Meditation umfaßt ein sehr reiches und buntes System von Übungen, die sich auf verschiedenem Niveau bewegen. Da sind rein mechanische körperliche Anweisungen, äußere und innere Hilfsmittel, Andachten, Abstraktionsübungen, Reflexionen, Versenkungen und Ekstasen. Alle diese Wege münden aus auf Ein Ziel, das echte, rechte buddhistische Endziel, nämlich die „Erlösung" oder „Befreiung". Wie schon oben erwähnt, ist die siebente Abteilung des achtteiligen Pfades, das rechte Gedenken (die rechte Achtsamkeit), eine Art Vorstufe der Meditation. Ihre Betrachtungen gehen, soweit sie dem Körper, den Sinneseindrücken und dem Gedankenleben zugewandt sind, darauf aus, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit diesen Größen (die Einzelpersönlichkeit als Träger dieser Größen) zu eliminieren und jenes alles als etwas Objektives in Distanz zu versetzen. Bei dem vierten Objekt der andächtigen Betrachtung, den

Digitized by Google

„Grundlagen des Seienden", soll eine tiefe, lebendige Vorstellung des Hauptinhaltes der Erlösungslehre erzielt werden. Das sind also Vorübungen zur Meditation. Die Meditationen selbst können in zwei Hauptarten zerlegt werden, nämlich in solche, die die „Versenkung" zu ihrer unmittelbaren Aufgabe haben, und solche, welche die Erwerbung der „höchsten Weisheit" bezwecken.

Die erste Art der Meditationen endigt also in „Versenkung" oder „Sinnen" (dhyâna), wobei man vier verschiedene Stufen oder Grade unterscheidet. Außerdem aber sind festzustellen vier auf die Versenkungen selbst folgende Zustände, die man „Ruhezustände" nennt, „eine an Meeresstille erinnernde Entleerung des Bewußtseins von allen Inhalten" (Seidenstücker S. 346). Die vier Versenkungen zusammen mit den vier Ruhezuständen werden auch wohl als die acht dhyâna bezeichnet.

Die zweite Richtung der Meditationen bezweckt höchste Weisheit. Hier handelt es sich nicht um ein Eingehen in unbewußte Zustände, sondern um eine Einsicht (Intuition), die mit gewöhnlichem Wissen nicht identisch ist, sondern bei der eine Art inneren Blickes (der chines. Buddhismus nennt es t'ien mu, „himmlisches Auge") bis ins innerste Wesen der Dinge und Erscheinungen dringt. Diese Intuition erkennt mit absoluter Durchschauung und Klarheit vor allem die drei Grundzüge alles Existierenden, Vergänglichkeit, Leid, Wesenlosigkeit, ferner aber den ganzen Inhalt der buddhistischen Lehre, erkennt ihn in solcher Weise, wie nur das wachste Erleben etwas erkennen läßt.

Die Mittel, mit denen man diese zwei Arten von Meditation betreibt, sind sehr mannigfaltig und werden in verschiedener Weise gruppiert, so daß allerlei Kategorien entstehen, die zum Teil einander decken. Auf diese anfänglich verwirrenden Einzelheiten gehen wir hier nicht ein. Doch sollen einige Hilfsmittel der Meditation näher geschildert werden, durch die auf die Sache selbst mehr Licht fällt.

Unter den Uebungen, die zur Meditation führen, sind besonders bekannt die sog. Kasina-Übungen. Das Wort Kasina bedeutet das völlige Aufgehen des Geistes

Digitized by Google

in einer Vorstellung (eig. „Ganzheit"). Solcher Kasina-Übungen gibt es zehn. Sie werden mit Hilfe verschiedener materieller Substrate angestellt, wonach sie ihre Namen führen: Erd-K., Wasser-K., Feuer-K., Wind-K., Blau-K., Gelb-K., Rot-K., Weiß-K., Licht-K., Teilraum-K. Man benutzt also Erde oder eine Wasserfläche oder Feuer oder Wind (Luft) oder eine farbige Scheibe. Wie aber benutzt man sie? Nehmen wir als Beispiel das Erd-Kasina. Das Verfahren wird (Visuddhi-magga cap. 4) so beschrieben: Man nimmt eine Quantität Erde, etwa Lehm (wobei gewisse Farben zu meiden sind, etwa hellroten Lehm) und zieht sich damit in die Stille zurück, um jede Störung zu meiden. Man stellt eine Unterlage her, Zeug oder Leder o. ä. über einen Holzrahmen gespannt, und formt von dem sorgfältig gesäuberten Lehm eine kreisrunde glatte Masse, etwa einen Fuß im Durchmesser. Dann konstruiert man sich einen Sitz davor, dessen Anlage genau beschrieben wird, besonders hinsichtlich seiner Entfernung von dem Lehmklumpen. Nun setzt man sich nieder, die Augen halb geschlossen, weder weit offen noch zu eng geschlossen. Man richtet die Gedanken darauf, daß man durch dies Mittel frei werden will von allen sinnlichen Lusteindrücken, über alles Leiden der Existenz sich erheben will; man gedenkt dankbar und freudig des Buddha und seiner Vorgänger und anderer heiliger Vorbilder. Man spricht dabei in beständiger Wiederholung ein kurzes Wort, das eine Eigenschaft der Erde (des Kasina-Substrates) ausdrückt, etwa das Wort „breit" oder „groß" oder „fruchtbar" o. a. Indem man den Erdklumpen ansieht, schließt man die Augen und öffnet sie wieder, wohl hundert- oder tausendmal und mehr. Bei solchem Verfahren bildet sich in dem Betrachter der „geistige Reflex" des Objekts (nimitta). Das ist das Spiegelbild des Objekts, „klar, mondartig", das der Meditierende bei geschlossenen wie offenen Augen deutlich vor sich sieht. Hat er dies erreicht, so verläßt er den Platz und geht in seine Zelle. Er trägt nun das Objekt im Reflex mit sich. Danach behandelt er den Reflex wie vorher das Objekt, bis er einen weiteren innerlichen Reflex davon (sozusagen einen Reflex zweiten Grades) bekommt. Hat er diesen Erfolg

Digitized by Google

erreicht, so hat er die „fünf Hemmungen“ überwunden und der Geist ist vollkommen konzentriert. Damit erreicht man die „angrenzende Andachtstufe“. Wenn man nun weiter den abgeleiteten Reflex betrachtet, so geht man schließlich in die „volle Andachtstufe“ über, d. h. man tritt ein in die Versenkung. –

Es wird an der betreffenden Stelle bemerkt, daß manche Menschen leichter als andere, ja einige gelegentlich wie durch Zufall in Versenkung verfallen, wie man von dem heiligen Mallaka erzählte, daß er beim Anblicke eines gepflügten Feldes plötzlich der Versenkung verfiel. Das wird dann daraus erklärt, daß solche Leute bereits in früheren Existenzen als Schüler eines Buddha oder als „Seher“ Übung in den Versenkungen erlangt haben.

Der Aufstieg der verschiedenen Versenkungsstufen scheint nach dem Entschwinden des bewußten Empfindens bemessen zu sein. Die erste Versenkung ist charakterisiert als ein Dasein „voller Andacht, Denken, Sinnen, Freudigkeit und Glück“; die zweite als „volle Andacht, Freudigkeit und Glück“; die dritte als „volle Andacht, Glück und Gleichmut“; die vierte als „innere Reinheit, volle Andacht und Gleichmut“. Die „vier Zustände“ werden wie Objektivierungen der Versenkungsprozesse bezeichnet: das unbegrenzte Raumgebiet; das unbegrenzte Bewußtseinsgebiet; das Gebiet des Nichtseins; das Gebiet der Wahrnehmung-und-auch-nicht-Wahrnehmung. –

Wesentlich anderer Art ist die Meditationsart der „höchsten Weisheit“. Sie kann sich an die Versenkungsmeditationen als eine Art Gipfel anschließen; aber sie gehört nicht notwendig an die Stelle. Vielmehr kann man in sie eintreten, ohne je Versenkungen erfahren zu haben. Es ist zu bemerken, daß die Erlebung der Versenkungen nicht unbedingt erfordert wird, damit jemand zur höchsten Vollkommenheit des Buddhismus gelange und ein „arhant“, Heiliger, werde. Aber die Erfahrung der „Weisheitsmeditation“, das Gewinnen des „himmlischen Auges“, ist unbedingt dafür erforderlich. In der höchsten Weisheit erst erreicht der Jünger den Zustand völligster Beherrschung alles Daseins, völligster Herauslösung aus dem Konnex des Daseins, den Zustand, wo alle Fesseln, die ihn noch

Digitized by Google

an die umgebende Welt der Erscheinungen knüpfen könnten, zerschnitten sind. Hier ist die Freiheit, die Erlösung erreicht. —

Methode und Organisation sind von Anfang an charakteristisch gewesen für die Lehre des Buddha; das ist für jeden, welcher das Vorangegangene nachdenklich gelesen hat, selbstverständlich. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die Jünger sehr bald nach des Meisters Tode neben seine Person die zwei Größen der Lehre und der Gemeinde gestellt haben: Buddha, die Lehre und die Gemeinde bildeten die drei kostbaren Besitztümer, denen der einzelne sich verpflichtet fühlte. Seine Methode der Heilsgewinnung, in einer Menge fester Regeln ausgeprägt, hinterließ der Buddha als wertvollste Gabe der Organisation, welche er als Trägerin jener Methode, gleichsam als Gefäß für jenen Inhalt, bei seinen Lebzeiten auf das vorsichtigste gebildet hatte.

Anfänglich hat der Buddha nur Mönchsgemeinschaften gegründet. Die Frau kam zu seiner Zeit als selbständige Persönlichkeit kaum in Betracht. Vielmehr wird ihr Dasein vorwiegend etwa unter dem Gesichtspunkt angesehen, welchen Graf Leo Tolstoi neuerdings einmal mit den Worten ausgedrückt hat: Die Frauen sind der größte Stein des Anstoßes in der Existenz des Mannes. Indes drängt die Lehre des Stifters selbst in ihrer ernst-philosophischen, über alle äußeren Schranken in die Tiefe der Dinge blickenden Art eigentlich auch auf eine bessere Würdigung der Frau hin. So gut jene Ideen, welche wir entwickelt haben, keine sozialen Klassenunterschiede (Kasten) gelten lassen konnten, sondern einfach den Menschen, wo immer man ihn traf, suchten, so gewiß mußten sie auch in der Frau dem Menschen das Anrecht auf Erlösung gönnen und den Weg dazu eröffnen. Die dabei drohenden praktischen Gefahren hat der Buddha aber stark empfunden. Widerstrebend gab er die Gründung von Nonnengemeinden zu. Doch sind sie von Anfang an den Mönchsgenossenschaften stark untergeordnet gewesen.

Der Eintritt in eine Mönchs- oder Nonnengemein-

Digitized by Google

schaft stand jedem frei. Ein Kastenunterschied wurde, wie schon angedeutet, nicht gemacht. Nur freilich ergaben sich für Leute in gewissen Lebenslagen derartige Schwierigkeiten, daß aus praktischen Gründen doch einige Schranken gezogen werden mußten. Eine Anzahl gefährlicher Krankheiten verhinderte den Eintritt. Unfreie Personen ferner (auch Soldaten und Verschuldete) konnten nicht aufgenommen werden. Auch die Einwilligung der Eltern mußte in der Regel vorliegen. Als Minimalalter der vollen Aufnahme galt das zwanzigste Jahr. Doch konnte ein provisorisches Austreten aus dem weltlichen Leben schon früher stattfinden. Es war ein rein privater Schritt, wenn ein Schüler sich zur Vorbereitung auf das Mönchtum an einen Mönchslehrer anschloß. Den Charakter eines wirklichen Mönches erhielt man unter einer gewissen Feierlichkeit. Dafür mußte eine Mönchsgemeinde zusammengerufen werden, der die Bitte um Aufnahme öffentlich vorgetragen, eine Verpflichtung mönchischer Lebensweise zugesagt, und deren Zustimmung entgegengenommen wurde.

Der Aufgenommene konnte, falls er anderen Sinnes wurde, jederzeit freiwillig wieder ausscheiden. Die Ausscheidung wurde mit Notwendigkeit bewirkt durch gröbliche Verletzung der wichtigsten äußeren Gebote. Als solche bezeichnete man schon früh folgende vier:

1. ein Mönch darf keinerlei Geschlechtsverkehr pflegen;
2. er darf keinen Diebstahl begehen;
3. er darf kein Leben wissentlich vernichten;
4. er darf sich nicht eitler Weise höhere Fähigkeiten (Wunderkräfte) zuschreiben.

War ein Verstoß gegen diese Regeln nachzuweisen, so wurde der Betreffende ausgestoßen; unentdeckte Vergehen dieser Art schieden den Mönch jedenfalls faktisch von der Schar der wahren Jünger (d. h. all sein Arbeiten war vergeblich), wenn er auch den äußeren Schein aufrecht hielt.

Geringere Verstöße gegen die mancherlei Vorschriften des mönchischen Lebens wurden mit allerlei Bußen belegt, durch die sie getilgt werden konnten. Besondere Tage

Digitized by Google

waren dazu bestimmt, daß man sich in Gemeinschaft prüfe und etwaige Verstöße bekenne. Das geschah am Tage des Neumondes und des Vollmondes (die sog. Upavasatha- oder Uposatha-Tage). Doch schob man bald noch zwei Tage ein, so daß der achte und vierzehnte (resp. fünfzehnte) jedes Halbmonats Beichttag war. Diese Beichtversammlungen bilden einen gewissen leichten Ansatz zu kultischer Feier innerhalb des ursprünglichen Buddhismus. Nicht mehr als eben das Gefühl gemeinsamer Gebundenheit an eine bestimmte Heilsmethode kam dabei zur Geltung. Eine alte Beichtformel mit Aufzählung zahlreicher Vergehungen wurde vorgetragen unter Anfragen an die Versammelten, ob einer sich der erwähnten Sünden schuldig fühle. Wer bekannte, bekam seine Buße angewiesen.

Die ganze Organisation des Buddha beruhte nur auf mündlichen Verordnungen. Gautama hat nichts Schriftliches hinterlassen. Seine gesamte Lehre verbreitete er durch mündliche Verkündigung, und seine Anhänger prägten sie ihrem Gedächtnisse ein. Dies ist nicht so unglaublich, wie es dem modernen Abendländer zunächst erscheinen möchte. Das Gedächtnis spielte bei dem Kulturzustand des alten Indiens eine viel größere Rolle als in unserer bücherseligen Zeit. Es leistete viel mehr, wurde aber auch viel eifriger und systematischer verwertet als heute. Die Art der Lehrvorträge des Buddha ferner kam dem Behalten des Gedächtnisses vielfach entgegen. Er bildete für seine wichtigsten Lehren feste Formeln, die er häufig wiederholte. Viele Erörterungen erfolgten nach dem Schema bestimmter zum Teil den Hörern schon bekannter Kategorien. Zahlenmäßige Anordnung wurde wieder und wieder benutzt. Andere Stoffe prägten sich dadurch dem Gedächtnisse leichter ein, daß sie zusammen mit praktischen Anforderungen weiter lebten, welchen täglich nachzukommen war. Noch anderes behielt sich leicht durch die Bildersprache, die der Lehrer gebrauchte, durch fesselnde Gleichnisse, durch Anknüpfung an Ereignisse aus seinem oder anderer bekannter Persönlichkeiten Leben. Es war eine der wichtigsten Tätigkeiten der organisierten Jüngerschaft, daß sie die lebendigen Träger der Lehre bildeten. Auf

Digitized by Google

die Dauer ist dieser Zustand unmöglich geworden. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte kam es allmählich zu Aufzeichnungen, aus denen sich zuletzt ein fester Kanon heiliger Schriften entwickelt hat. Dessen Entstehung ist aber bei solcher Lage der Dinge natürlich ein dunkler Prozeß. Wann die einzelnen Schriften entstanden sind, und wie weit sie das Wort des Buddha selbst wiedergeben, diese Fragen werden noch lange den Gegenstand schwieriger historischer Einzeluntersuchungen bilden. Bemerkt sei nur, daß die älteste Erwähnung von Aufzeichnung buddhistischer Schriften, die wir kennen, diese in das erste Jahrhundert vor Christo setzt (Dîpavamsa XX 20 f., vgl. Mahâvamsa I p. 132 der Ausgabe Turnour-Wijesinha).

Ein vorausgreifendes Wort über den Inhalt des buddhistischen Kanons heiliger Schriften sei hier angefügt. Der Kanon ist nicht in allen Ländern des buddhistischen Bekenntnisses der gleiche; die Grundzüge, die wichtigsten Bücher, die Haupteinteilung stimmt freilich überein. Genannt wird der Kanon Tri-Pitaka, d. h. dreifacher Korb. So werden bildlich die drei Hauptgruppen der Schriften unterschieden.

1. Das erste Pitaka heißt das Vinaya-Pitaka. Es beschäftigt sich mit den Vorschriften und Ordnungen des Mönchslebens und umfaßt drei Werke.

2. Die zweite Abteilung heißt Sûtra-Pitaka. Hier werden die philosophisch-religiösen Lehren des Buddha erörtert, meistens in Form von Zwiegesprächen oder Vorträgen des Meisters an seine Jünger, nicht ohne daß sich häufig historische Umrahmungen hindurchzögen. Diese Abteilung umfaßt vier große Abschnitte, von denen jeder eine Menge längerer oder kürzerer Abhandlungen einschließt. Ein fünfter Abschnitt, der von den meisten noch zu diesem Pitaka gerechnet wird, gehört nach der Auffassung anderer Buddhisten zu dem nächstfolgenden.

3. Das ist das Abidharma-Pitaka. Sein Inhalt ist gleichfalls lehrhafter Natur, führt aber in subtilere, zum großen Teil psychologische Fragen hinein und geht den Streitfragen nach, die sich bei genauerem Ausbau der buddhistischen Philosophie erhoben. Dies Pitaka hat sieben Hauptabteilungen.

Digitized by Google

Eine Übersicht über die einzelnen Schriften des Kanons und ihren Inhalt bietet die S. 10 erwähnte Arbeit von Jul. Dutoit (auf S. XIII – XXI). Eingehend besprochen und charakterisiert werden die buddhistischen Schriften in dem hervorragenden Werke von M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. II. Bd. 1. Hälfte. Leipzig 1913.

Digitized by Google

II. Abriß der Geschichte des Buddhismus.

I. Vorderindien.

Literatur: Vinc. A. Smith, The early history of India. 3 ed. Oxford 1914. H. Kern, der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Uebers. v. H. Jacobi. Leipzig 1882. 2 Bde. T. Suzuki, Outlines of Mahâyâna Buddhism. London 1907. L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Paris 1909.

Zu Lebzeiten des Buddha umfaßte das Ausbreitungsgebiet seiner Lehre etwa die Gegend zwischen den alten Städten Schrâvastî (Hauptstadt des Reiches Kosala) und Râdjagriha (Hauptstadt von Magadha) (vgl. S. 8). Langsam und in seinen einzelnen Stadien für uns nicht kontrollierbar schreitet die Verbreitung in den folgenden Jahrhunderten weiter, hat es aber zunächst nur mit der vorderindischen Halbinsel selbst zu tun. Dies ungeheure Land bot für lange Zeit Arbeit genug. Bei dieser seiner Ausbreitung in Indien hat der Buddhismus sich jedenfalls nicht sehr stark gegensätzlich abgehoben von dem Hintergrunde des vorhandenen religiösen Lebens. Er wird mehr als eine neue Abzweigung des brahmanischen Lehrsystems erschienen sein. Trotz einiger wichtiger Differenzen (Lehre über die Seele, Stellung zu den Kasten) wurden doch seine Lebensgewohnheiten und die meisten Punkte seiner Lehre nicht als etwas Neues, Unerhörtes empfunden. Äußerlich mag es ihm daher nicht schwer geworden sein, sich Terrain zu erobern, wenn es auch an Streitreden und Reibungen, an Rivalität mit den ihren Einfluß verteidigenden Brahmanen nicht gefehlt haben wird.

Digitized by Google

Schwieriger muß die Überwindung innerer Krisen gewesen sein, so weit dieselben überhaupt überwunden wurden. Andeutende Nachrichten von solchen Krisen hat die Überlieferung uns bewahrt. Grade nach der langjährigen Wirksamkeit des Buddha selbst war sein Wegtreten vom irdischen Schauplatz, das Aufhören seiner persönlichen Leitung und Autorität eine gefährliche Probe. Die spätere Ordensüberlieferung meint zwar, daß der Buddha sterbend einem der bewährtesten Jünger die leitende Stellung übertragen habe, der sie bei seinem Tode wieder weitergab, und so fort, woraus sich eine zusammenhängende Reihe von sog. Patriarchen (28 in Indien) gebildet habe. Diese Überlieferung ist aber zweifelhaft. Jedenfalls hatten die Patriarchen, wenn sie bestanden, von Anfang an nur mehr dekorative Bedeutung. Einer hierarchischen Entwicklung widerstrebte die Natur des alten indischen Buddhismus zu sehr. Es war also keine starke Hand da, welche die Menge der Mönche äußerlich zusammengehalten hätte. Die Lehre, die eigentlich wahre Basis der Gemeinschaft, beruhte, wie schon erwähnt, lediglich auf mündlicher Tradition. So war es nur natürlich, daß man bei weiterem Wachstum in verschiedene Richtungen auseinander lief.

Die orthodoxe buddhistische Überlieferung behauptet nun allerdings, daß man sogleich nach dem Hingang des Buddha in das Nirvâna eine richtige Grundlage geschaffen habe, auf welcher die Weiterentwicklung ruhen konnte. Es heißt, daß gleich nach dem Tode des Buddha ein Konzil abgehalten sei, welches öffentlich die rechte Lehre festgestellt habe, natürlich nur mündlich, indem zwei der angesehensten Schüler den Wortlaut vortrugen und die übrigen ihn gemeinsam rezitierten. Dies Konzil soll stattgefunden haben in der Nähe des Ortes Râdjagriha. Fünfhundert Mönche sollen dies Konzil beschickt haben, dessen Vorsitz Kâschyapa führte, derselbe, dem der scheidende Meister die Würde des Patriarchen übertragen hatte. So sagt die orthodoxe buddhistische Überlieferung.

Ob dies Konzil indes wirklich stattgefunden hat, unterliegt allerlei Bedenken; die Frage läßt sich mit den

Digitized by Google

heutigen Mitteln hiſtoriſcher Forſchung nicht entſcheiden.

Jedenfalls hat das Konzil, wenn es ſtattfand, mit ſeinen Feſtſetzungen nicht erreicht, daß innere Spannung und Spaltung vermieden wurde. Nach zwei Richtungen hin können wir Uneinigkeit ſchon in den erſten Jahrhunderten der neuen Lehre konſtatieren. Einmal nämlich bildete ſich in der Praxis des mönchiſchen Lebens eine laxere Partei neben einer ſtrengeren aus. Andrerſeits aber tauchte eine Anzahl von Meinungsverſchiedenheiten über dieſe oder jene philoſophiſche Lehre des Syſtems auf.

Obwohl die Lebensweiſe, welche der Buddha ſeinen Jüngern vorſchrieb, nicht grade asketiſch gerichtet geweſen war, ſo enthielten ſeine Anweiſungen doch hinreichend Momente der Entſagung, um mit der Zeit vielfach als drückend und unerfüllbar empfunden zu werden. So bildete ſich eine Gruppe von Anhängern mit laxeren Prinzipien. Sie verlangten Abänderung der Vorſchriften je nach Art und Umſtänden. Zehn ſolche Forderungen der Ermäßigung ſollen ſie aufgeſtellt haben, unter denen ſich einige auf die mönchiſche Organiſation bezogen (wie z. B. die Forderung, daß eine nicht vollzählige Mönchsgemeinde doch ihre Funktionen vollziehen dürfe), andere die Lebensweiſe und perſönliche Bedürfniſſe betrafen (z. B. Erlaubnis, auch einige Zeit nach Mittag noch zu eſſen, gewiſſe Genußmittel zu gebrauchen, andere als die gewöhnlichen Matten zum Sitzen zu verwenden, Gold und Silber anzunehmen und zu beſitzen). Dieſer Erweichung des alten Kloſterernſtes trat freilich ein ſehr nachdrücklicher Widerſtand entgegen. Auf einem zweiten Konzile, welches (ungefähr 100 Jahr nach dem angeblichen erſten) zu Vaiſchâlî ſtattfand, verwarf die rigoroſe Richtung alle jene Forderungen und legte die alten Grundſätze der Kloſterdisziplin von neuem feſt. Doch müſſen die Gegner ſchon zahlreich und ſtark geweſen ſein, wenn auch ihr Gegenkonzil eine Fabel iſt.

Die verſchiedenen Meinungen, welche in derſelben Zeit über allerlei Punkte der Lehre entſtanden und auch Streitigkeiten hervorriefen, ſind offenbar von weniger Bedeutung geweſen. Es werden freilich achtzehn verſchiedene

Digitized by Google

Sekten genannt, in welche der Glaube schon im zweiten Jahrhundert seines Bestehens zerfallen wäre. Indes sind das ohne Frage leichtere Differenzen gewesen, die sich auf Bevorzugung dieser oder jener Auslegung strittiger Punkte, dieser oder jener praktischen Methode beschränkten, ohne daß man prinzipiell einander das Recht absprach, die buddhistische Heilswahrheit zu besitzen.

Im zweiten Jahrhundert seines Bestehens erlebte der Buddhismus starke Umwälzungen der politischen Zustände seiner Heimat, die auf ihn nicht ohne Rückwirkung blieben.

Die Züge Alexanders des Großen berührten Indien an seinen Westgrenzen. Vielleicht unter dem aufstörenden Einflusse dieser Berührung entstand ein großes geeinigtes nordindisches Reich an Stelle der vielen Einzelfürstentümer, welche zu des Buddha Zeiten und später in rivalisierendem und teilweise sich aufreibendem Nebeneinander bestanden hatten. Der Begründer dieses einheitlichen Reiches war Tschandragupta, ein begabter Emporkömmling aus geringer Kaste, welcher durch seine heldenhafte Laufbahn für Jahrhunderte der Liebling indischer Volkssage wurde. Sein Reich dehnte sich von den Grenzen des heutigen Afghanistan bis nach Bengalen, vom Himalaja bis an das dekhanische Hochland aus. In den vollen Besitz seiner Macht gelangte Tschandragupta 315 vor Christo.

Er ist in nahe Beziehungen, zuerst feindliche, dann freundliche, zu Seleukos Nikator getreten, dem mächtigen Nachfolger Alexanders des Großen, der westlicher Nachbar Indiens war. Seleukos Nikator versuchte Alexanders Eroberung von Indien neu aufzunehmen, ohne daß er indes etwas Wesentliches auszurichten vermochte. Beim Friedensschlusse willigte Seleukos in eine Vermählung der einen seiner Töchter mit dem früheren Feinde. Bei der Gelegenheit wurde der Grieche Megasthenes an den Hof Tschandraguptas nach Pâtaliputra geschickt, und seine Berichte sind eine der wichtigsten Quellen für die damaligen Zustände Indiens. Aus ihnen, die in Fragmenten bei anderen Schriftstellern erhalten sind, erfahren wir aber beachtenswerterweise kein sicheres Wort über den Buddha

Digitized by Google

oder den Buddhismus. Denn seine Σαρμᾶναι (ed. Schwanbeck S. 138 f.) sind keineswegs wie Buddhisten charakterisiert, sondern wie Waldasketen und Bettelheilige. Ohne Zweifel stand für den Fremden der Buddhist damals völlig in einer Reihe mit all den verschiedenen brahmanischen Richtungen.

Tschandragupta selbst war nicht Buddhist; mag er auch nicht gradezu den großen Nebenbuhler des Buddhismus, den Djainismus, begünstigt haben, so pflegte er doch Freundschaft mit den Brahmanen, und ebenso stand es wohl mit seinem Sohne Bindusâra. Sein Enkel und zweiter Nachfolger aber ist der berühmteste Patron des Buddhismus geworden. Dies war der König Aschoka (gewöhnlich mit der Paliform seines Namens Asoka genannt), welcher etwa 270—233 v. Chr. regierte[1]). Erst im Laufe seiner Regierung trat er dem Buddhismus bei, nur allmählich erwachte sein voller Eifer für die neue Religion und er blieb immer bloßer Laienanhänger, war aber in den letzten 27 Jahren seiner Herrschaft ein so idealer und hingegebener Beförderer des Buddhismus, wie dieser sonst wohl keinen gesehen hat. Er hieß eigentlich Priyadarschin und mag den Namen Aschoka (der Sorgenfreie) vielleicht mit Beziehung auf das, was er im Buddhismus gefunden hatte, gewählt haben.

Aschoka hat eine große Anzahl von Inschriften auf Säulen und an Felswänden hinterlassen, die in neuerer Zeit entziffert sind und das sicherste Material für das Studium seiner Person und des Buddhismus seiner Zeit bieten. Wir haben so in den Tagen des Aschoka eine ziemlich hellbeleuchtete Strecke der ganzen Entwicklungslinie des Buddhismus vor uns.

Man spürt um diese Zeit in der jugendkräftigen Religion einen starken Expansionsdrang. König Aschoka behauptet in mehreren seiner Edikte, daß ihm die Ausbreitung der buddhistischen Lehre bis über die Grenzen seines Reiches hinaus gelungen wäre. Diese Bemerkung zielt auf den Verkehr, welchen er mit mehreren Herrschern des

1) Über ihn: Edm. Hardy, König Asoka (Weltgesch. in Charakterbildern 1. Abt.), Mainz 1902.

Digitized by Google

Westens, mit Antiochus II von Syrien (260—247), mit Ptolemaios Philadelphos von Ägypten (285—247), mit Antigonos Gonatas von Makedonien (278—242) u. a. unterhalten hat. Dieser Verkehr, wesentlich und zunächst politischer Natur, diente dem innig buddhistisch gesinnten Könige zugleich jedenfalls als Handhabe, um eine gewisse Werbung für seine Religion zu versuchen, die allerdings von keinem nennenswerten Erfolg gewesen sein kann. Immerhin ist dies Streben charakteristisch. Es zeigt, daß es den Buddhismus damals vorwärts trieb in die unbekannten Weiten der Welt hinaus. Derselbe Geist gibt sich kund auf dem berühmten Konzile, welches unter seiner Regierung stattfand, dem dritten nach buddhistischer Zählung. Es wurde zu Pâtaliputra um etwa 250 v. Chr. abgehalten. Sein Hauptzweck war wiederum, Glauben und Leben gegen Irrtümer und Mißbräuche zu schützen. Zugleich aber faßte man hier den Beschluß, eine Reihe der hervorragendsten Vertreter des Glaubens als Missionare über die Grenzen von Aschokas Reich hinauszusenden. Und zwar werden folgende Gebiete genannt: Kaschmir und Gândhâra; der Westen des Pendschab; ein Distrikt des Dekhan (Quellgebiet des Godâvarî); Baktrien; das Gebiet des mittleren Himalaya; die Westküste von Hinterindien; Ceylon; sodann einige weniger sicher zu bestimmende Länder in demselben Umkreise. Ein energisches Herausdrängen aus dem Heimatgebiet macht sich damit geltend und richtet sich ganz naturgemäß gleichförmig nach den nördlichen, östlichen, westlichen und südlichen Grenzlanden von Vorderindien. Daß der Buddhismus erst jetzt, mehr als 200 Jahre nach dem Tode seines Stifters, seinen Fuß auf außerindischen Boden zu setzen beginnt, wird nicht auffällig erscheinen, wenn man sich die Riesenausdehnung jenes Landes gegenwärtig hält, in welchem sich auszuwachsen notwendig beträchtliche Zeit erforderte.

Über die innere Eigenart des Buddhismus dieser Zeit werden wir zunächst einmal gut unterrichtet durch die Person des Aschoka selbst, welcher dem, was ihm der Buddhismus bedeutet, in den Inschriften deutlich Ausdruck verleiht.

Digitized by Google

Nun muß man ja nicht vergessen, daß Aschoka ein Laienjünger war, wenn er auch zeitweise, wie fromme Laien immer zu tun pflegen, in einem Kloster Aufenthalt nahm und Mönchsgewand trug (vgl. ob. S. 21). Das, was den engsten Kreis der Nachfolger bewegen mußte, kann bei ihm nicht hervortreten. Um so interessanter ist es, zu sehen, wie auf einen begabten, charaktervollen und einflußreichen Laienvertreter der Buddhismus damals seine Wirkung übt. In allen Inschriften des Königs spricht sich aus, daß er seiner Religion eine Stärkung des sittlichen Arbeitens, des Pflichtbewußtseins, der Hingebung an die Gesamtheit entnimmt. Wie der Buddhismus in dem Laienjünger überhaupt seine weltabgekehrte Tendenz nicht geltend machen kann, sondern statt dessen die Vorbereitungsstufe der ernsten Erfüllung aller bestehenden sittlichen Forderungen hervorhebt, so äußert sich diese sittlich-soziale Erziehung auch bei Aschoka. Nur in der Ehrfurcht, die er den Mönchen, den Volljüngern, darbringt, sowie in der Tatsache, daß viele seiner sittlichen Leistungen (wahrscheinlich diejenigen, welche er selbst am höchsten wertete), sich auf Pflege und Förderung der Mönchsgemeinden erstreckten, deutet sich an, daß der rechte Weg doch eigentlich über den Bereich gewöhnlicher Menschen- und Herrscherpflichten hinauszuführen hat.

Die sittlichen Auffassungen Aschokas sind teilweise geradezu ideal. So äußert er: „Alle Menschen sind wie meine Kinder. Wie ich meinen Kindern wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen." Oder: „Es gibt keine größere Tat als die Arbeit für das allgemeine Beste." Was er einprägt, sich selbst und seinen Untertanen, sind vielfach Pflichten wahrer Sittlichkeit, denen niemand auch vom Standpunkt anderer Religion aus die Zustimmung versagen wird: Gehorsam und Ehrfurcht gegen Eltern, ältere Leute und Lehrer, aufrichtige Hingebung an die Freunde, Wohltätigkeit, Bemühungen um gemeinnützige Einrichtungen (Bäumepflanzen, Brunnengraben, Anlegung von Herbergen, Verteilung von Heilkräutern), Milde gegen Dienende und Arme, Schonung alles Lebendigen, auch des Tierlebens, Wahrhaftigkeit,

Digitized by Google

Duldsamkeit und Gerechtigkeit, Zügelung der Sinnlichkeit, Dankbarkeit u. dgl. m. Man erhält von ihm den Eindruck eines besonderen sittlichen Feingefühls und einer bedeutenden sittlichen Energie. Er bringt dieses sein sittliches Leben selbst in enge Verbindung mit seiner Religion, die er immer wieder hoch preist. Dabei ist er kein Fanatiker, sieht die Gefahren abergläubischen oder bigotten Treibens klar genug und tritt vernünftig dagegen auf.

Man muß aber doch vorsichtig sein, von Aschoka aus ohne weiteres Rückschlüsse auf die Masse der gewöhnlichen Buddhisten in jenen Tagen zu machen. Seine sittliche Triebkraft wird der Buddhismus natürlich in einem gewissen Grade an allen Laien erwiesen haben. Daß aber daneben in dem Vulgär-Buddhismus jener Zeit bereits vielerlei Wucherung und Ballast vorhanden war, wodurch eine schiefe sittliche Richtung gegeben, ja der Sinn für die sittlichen Anforderungen überhaupt unterdrückt und erstickt wurde, das deuten auch Spuren gerade in den Inschriften des Aschoka an.

Aschoka erwähnt in einer seiner Inschriften, daß er einen Stûpa des Kanakamuni zum zweiten Male habe erneuern lassen. Ein Stûpa (ursprüngliche Bedeutung: Haarschopf, dann ein rund aufsteigendes Bauwerk) bezeichnet einen Gedächtnisbau, meistens zugleich ein Reliquiengrab. Die erwähnte Persönlichkeit des Kanakamuni gilt als ein Buddha vergangener Zeiten, der als zweitletzter vor dem Buddha Gautama auf Erden erschienen wäre. Das ist eine unhistorische, dogmatische Spekulation. Zweierlei geht aus dem Passus von Aschokas Inschrift unmittelbar hervor: erstlich daß man zu seiner Zeit dem Bau von Stûpen schon ergeben war, womit ohne Frage mancherlei fromme Bräuche, Wallfahrten, Opferungen, ebenso der Glaube an das Verdienstliche solcher Werke zusammen bestand; zweitens, daß die mythologische Spekulation sich im Buddhismus damals schon bis zu der Vorstellung einer ganzen Reihe von Buddhas entwickelt hatte, die jeder zu seiner besonderen Epoche nacheinander erschienen seien und deren Reihe vorläufig in dem Erdenleben des Buddha Gautama ihren Abschluß

Digitized by Google

gefunden habe. Man kann daraus einige allgemeinere Rückschlüsse machen.

Der Buddhismus wird in Indien schon bald nach seinem Entstehen reichlich mit jener Erdenschwere belastet worden sein, die sich mehr oder weniger immer der religiösen Idee anhängt, sowie diese den Massen dienstbar werden will. Die sowohl stark religiöse wie stark phantastische indische Bevölkerung wurde umschlungen gehalten von unzähligen Bräuchen des Glaubens oder Aberglaubens, welche garnicht zu durchbrechen, garnicht abzustreifen waren. Nun strebte aber auch eben der Buddhismus seiner besonderen Eigenart entsprechend am allerwenigsten danach, dergleichen zu bekämpfen. Diese Religion hat von Anfang an weitere und engere Kreise der Anhänger gekannt. Sogar die Mönchsjünger teilten sich in Gruppen verschiedenen Ernstes und verschiedenen Strebens. Blickt man aber darüber hinaus auf die Laienanhänger — bei ihnen soll ja zunächst nur ein gewisses ethisches Verhalten und äußere Unterstützung des Mönchtums erzielt werden; sonstige religiöse Vorstellungen und Bräuche sind unerheblich. Mögen sie töricht, mögen sie nichtig sein, sie zu bekämpfen liegt garnicht in der Richtung der geläuterten Anhänger des Buddhismus. Wenn jene Laien nur durch sittliche Zucht und durch Begünstigung des Ordens das Ihre tun, werden ihnen in einem künftigen Leben nach dem Gesetz der Vergeltung bei der Neuverkörperung solche Daseinsbedingungen vergönnt sein, die sie der reinen Lehre zuführen. Dann wird alle abergläubische Vorstellung von selbst abfallen. Ähnliche Erwägungen sind es gewesen, welche jederzeit den Buddhismus außerordentlich duldsam gegen fremde religiöse Kulte und Vorstellungen gemacht und ihm jene eigene Gabe der Assimilierung, jenes Proteusartige verliehen haben, das ihn überall, wo wir ihn im Lichte der Geschichte beobachten können, charakterisiert. Diese Eigenart ist freilich auch sein Verhängnis geworden, gleichsam die Achse seiner geschichtlichen Bewegung.

Daß es schon früh in Indien nicht anders war, sahen wir aus der Erwähnung des Stûpa in Aschokas Inschrift. Der Stûpa muß damals schon ein gewisses Alter gehabt

Digitized by Google

haben, er ist von dem Könige nicht erst erbaut sondern nur zweimal umgebaut. Da nun diese Tatsache urkundlich feststeht, so gewinnt die Überlieferung, welche damals bereits viele Stûpen als bestehend bezeichnet und Aschokas Namen mit noch anderen in Verbindung bringt, große Wahrscheinlichkeit. Auch ist klar, daß zu einer Zeit, wo man dem Buddha Kanakamuni (und neben ihm gewiß andern Gestalten der religiösen Phantasie) Stûpen errichtete, diejenigen Plätze jedenfalls auch ihre Gedächtnisbauten hatten, welche der Verehrung von Natur viel näher lagen, Plätze, die mit besonderen Ereignissen aus dem Leben des Buddha Gautama verknüpft waren oder an denen Reliquien von ihm aufbewahrt wurden. Wahrscheinlich werden die ersten Stätten, die von Stûpen geschmückt wurden, jene vier bis auf den heutigen Tag besonders heilig gehaltenen Orte gewesen sein: Der Geburtsort Gautamas (der Hain Lumbini), der Ort seiner großen Offenbarung (der Bodhi-Baum), der Ort der ersten Predigt (Benares) und die Stätte, wo er in das völlige Nirvâna einging (Kuschinagara). Zu Aschokas Zeit ist man aber über die Verehrung dieser Orte bereits weit hinausgegangen. Das Bedürfnis der großen Menge nach Stätten der Anbetung hatte seine Befriedigung in der Anlegung zahlreicher heiliger Plätze gesucht, und der Umstand, daß die Mönche ihre Rechnung dabei fanden, war jenem Bedürfnis entgegengekommen. Reliquienverehrung verband sich mit vielen dieser Stätten; diese ruft aber immer unmittelbar allerlei Glauben wach. Solche abergläubischen Auswüchse waren zu Aschokas Zeit schon so stark, daß er trotz seiner Toleranz in einigen seiner Edikte Kritik an ihnen übt und sie einzudämmen sucht. — Ein starkes Zeugnis für solche Zustände findet sich auch in einer Schrift des angesehensten buddhistischen Lehrers dieser Zeit, des Tischya Maudgaliputra, der auf dem Konzil zu Pâtaliputra den Vorsitz führte. Er betont (in dem Werke Katha Vatthu), daß der gefährlichste Verfall des Buddhismus seiner Zeit begründet liege in der abergläubischen Verehrung, die man der Person des Buddha darbringe! — Vorstellungen, auf welche der Name des Kanakamuni hindeutet, von Buddhagestalten vergangener

Digitized by Google

Weltperioden, zeigen gleichfalls eine Entfernung von den Gedankengängen der ursprünglichen Religion an. Gautama hatte den Blick bewußt und entschieden abgelenkt von Spekulationen, die mit der Erlösungsfrage nicht unmittelbar in Verbindung standen; aber in der geistigen Atmosphäre Indiens schossen träumerische Phantasien, welche Weltgeschichte im großen Stil geben wollten, unwillkürlich hervor. Mit riesenhaften räumlichen und zeitlichen Ausdehnungen spielend, schuf man unermeßliche Welten und ließ unendlich lange Zeitperioden vorüber rollen, deren jeder man ihre bestimmte Zahl erdichteter Buddhas gab. Mit ihnen warf die historische Erscheinung des Fürstensohnes Gautama ihren Schatten in die Unermeßlichkeit hinaus. Derartige Vorstellungen bestanden also schon zu Aschokas Zeiten.

Mit König Aschokas Tagen könnte man die Geschichte des außerindischen Buddhismus beginnen. Wir lassen diese aber zunächst noch beiseite, um die Entwicklung der Religion in ihrem Heimatlande weiter zu verfolgen.

Das große Reich des Aschoka zerfiel bald nach seinem Tode wieder. Nordindien bietet für mehrere Jahrhunderte nachher dasselbe Schauspiel wie vor Tschandraguptas Zeit, eine größere Anzahl rivalisierender Einzelreiche besteht nebeneinander mit wechselnder Macht Während dieser Zeit bilden sich an den Westgrenzen von Indien als ein Zerfallprodukt des alten Alexanderreiches griechisch-baktrische Staaten. Das wird auch für Indien wichtig. Die griechischen Heere dringen von Baktrien wieder nach Osten vor und erobern zeitweilig bedeutende Stücke nordwestindischen Bodens. Unter solchen Verhältnissen strömt griechisches und indisches Wesen sehr stark ineinander über. Den Höhepunkt der Macht und des Einflusses im griechisch-baktrischen Gebiete repräsentiert der König Menander (indisch Milinda) um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Gegen die griechischen Staatengebilde nun, aber auch gegen die Kleinmächte des nordwestlichen Indiens drängt seit 165 v. Chr. von Norden und Nordwesten her immer stärker ein Strom zentralasiatischer Eroberer an. Im Norden

Digitized by Google

und Nordwesten des Himalaya bewegten damals unruhige Verschiebungen die Völkerschaften. Die sog. Saken (Skythen) werden durch dieses Gedränge nach dem Westen von Nordindien hineingeschoben, zunächst mit kleineren, wie Vorposten ausgestellten Statthalterschaften, die bis an das Vindyagebirge reichten. Hinter den Saken rückten die Stämme der Yüe-tchi, türkischer Nomaden, heran. Nach Einzelkämpfen, die zu verfolgen hier nicht der Ort ist, gestaltete sich im Nordwesten von Indien ein mächtiges Reich dieser Fremdlinge, das auch der Griechenherrschaft in Baktrien ein Ende machte. Dies ist das sog. indo-skythische Reich.

Der hervorragendste Herrscher des indo-skythischen Reiches war Kanischka. Seine Regierungszeit ist noch nicht sicher ermittelt. Viel Wahrscheinlichkeit hat das Jahr 78 n. Chr. als Datum seines Regierungsantritts für sich. (Andere: 82 v. Chr.). Der Umfang seiner Herrschaft war sehr bedeutend, sie umspannte hauptsächlich das Stromgebiet des Indus und des oberen Ganges (bis Agra), dehnte sich aber außerdem im Norden bis nach Yarkand, im Westen bis nach Kabul aus. Kanischka war, wie einst Aschoka, ein Beförderer des Buddhismus. In seiner Zeit aber beginnt ein neuer Typus dieser Religion sich herauszubilden, tritt in einen gewissen Gegensatz zu dem älteren Typus und legt den Grund zu einer großen Zweiteilung der Anhänger des Buddha, welche die ganze Geschichte des Buddhismus späterhin beherrscht hat. Auf diese Umgestaltung müssen wir hier etwas näher eingehen.

Es ist schon früher hervorgehoben, daß die Grenzen zwischen dem Buddhismus und den sonstigen philosophisch-religiösen Strömungen in Indien von Anfang an fließende gewesen waren. Ebenso bemerkten wir vor kurzem, daß der Buddhist sich auch nicht vorsichtig von den in den breiten Massen herrschenden abergläubischen Vorstellungen und Bräuchen schied, daß er im Gegenteil eine große Neigung bezeugte, sich dem Volksglauben anzubequemen und fremde Ideen in die seinen hinein zu verweben. Dieser Mangel an scharfer Abgrenzung seines geistigen Gebietes wurde besonders folgenschwer, seit der Buddhismus nach Aschokas

Digitized by Google

Tagen immer mehr über Indien hinausdrang und andererseits fremdes Blut und fremde Anschauungen mit den vorhin angedeuteten geschichtlichen Verschiebungen nach Indien hineindrangen. Die Grenzgebiete Indiens nach dem Himalaja, nach Turan, nach Iran zu, in welchen Buddhas Jünger sich immer mehr festsetzten, hatten ihre eigenartige, stark ausgeprägte, religiöse Physiognomie, einen derben Kult und Aberglauben, der berücksichtigt sein wollte. Reich und stark fluteten auch allerlei griechische, persische und sonstige vorderasiatische Motive von Westen her nach Indien herein. Das indo-skythische Reich verkörperte gleichsam diesen Synkretismus.

Bei solcher Sachlage wurde der originale Gedankengang der buddhistischen Lehre mit fremdartigem Stoff durchsättigt und wesentlich umgestaltet. Es kamen Ideen in ihm herauf, welche dem Religionsstifter ganz fern gelegen hatten. Diese neuen Ideen wurden nicht nur in der unwissenden Menge geduldet, sondern sie bemächtigten sich jetzt auch der engeren Gemeinde des Mönchtums, wurden von spekulativen Köpfen zu einem Lehrsystem verwoben, das man als echt buddhistisch ausgab, während freilich andere die gefährliche Neuerung erkannten und sich energisch von ihr abwandten.

Die wichtigsten dieser neuen Ideen, die jetzt im Buddhismus Heimatsrecht gewannen, waren folgende.

1. Die Idee einer ewigen Gottheit macht sich geltend. Der Begriff der Götter, den der Buddha unter seinen Zeitgenossen vorfand, war von ihm nicht angefochten. Das Göttliche war ihm aber nur eine Daseinsform unter vielen, eine glückliche Art von Existenz, eine der Belohnungen für verdienstvolles Leben. Indes auch die Götter sind der Vergänglichkeit unterworfen, mögen ihre Jahre noch so reichlich bemessen sein. Auch sie können nach dem Gesetze der Vergeltung wieder hinabstürzen in niedrigere Existenzen bis zu den tiefsten. Weit stehen die Götter an Würde dem Buddha nach, sie haben eben das höchste Ziel, Nirvâna, noch nicht erreicht, treiben noch im Strudel der Wiedergeburten dahin. Man sieht leicht, daß dies nicht der vollkommene Begriff der Gottheit ist, die eben das höchste, das ab-

Digitized by Google

solut Überirdische, das Ewige bezeichnen will. Mit jener Auffassung von den „Göttern“ konnte der Buddhismus der Phantasie des Volkes vollen Spielraum geben, ohne daß seine Ideen damit angetastet wurden. Jetzt aber, in der Zeit, von welcher wir reden, bahnt sich ein anderer Begriff eines göttlichen Wesens an, der entschieden außerhalb des ursprünglichen buddhistischen Gedankensystems steht. Es wird von Einem höchsten und ewigen Gotte gesprochen, der alles durchwaltenden letzten Instanz jeglichen Lebens. Der historische Buddha Gautama wird nunmehr zu einer zeitlichen Ausstrahlung jenes ewigen Wesens. Dieses selbst stellt man sich mit Wiederaufnahme altbrahmanischer (vielleicht auch fremdländischer, etwa persischer) Ideen als die Weltseele vor. Die hervorstechenden Attribute, welche man der Gottheit zuschreibt, sind die der Schrankenlosigkeit (Absolutheit, besonders aber als zeitliche Unbegrenztheit gefaßt) und des Lichtes.

2. Eine ganz besondere Rolle beginnen jetzt die sog. Bodhisattvas zu spielen. Mit dem Namen Bodhisattva bezeichnete man im Buddhismus von Anfang an denjenigen, welcher auf der Stufenleiter der Entwicklung durch immer höheres Verdienst dahin gelangt ist, daß ihm in seiner nächsten Verkörperung als Mensch die Laufbahn eines Buddha sich auftun würde. Gautama z. B., als er nach der Legende aus dem Himmel hernieder kam, um in seiner Mutter Mâyâ Fleisch zu werden, war ein Bodhisattva. Wenn der Bodhisattva die Aufgabe eines Buddha übernimmt, so ist sein Ende das Nirvâna. Damit hört natürlich alle Lebenswirksamkeit auf. Von dem ins Nirvâna Eingegangenen kann die gläubige Bitte nichts mehr erwarten. Offenbar aber aus dem Bedürfnis heraus, Persönlichkeiten zu haben, vor denen der Mensch in Not und Unglück sich aussprechen könne, erwächst nun folgende Theorie. Viele jener hohen Wesen, die den letzten Lebensweg antreten könnten, sind beseelt von einem starken Drange, anderen Geschöpfen zunächst noch behilflich zu sein, sie auf den rechten Weg der Erkenntnis zu führen u. dgl., und dieser Drang bestimmt sie, vorläufig freiwillig auf die ihnen zustehende Buddhaschaft

Digitized by Google

zu verzichten, vielmehr eine unendliche Zahl von Jahren hindurch im Zustande eines Bodhisattva den Aufgaben der Hilfe und Förderung niederer Wesen zu leben. Der Bodhisattva existiert dabei in einem der vielen Himmel, besitzt göttliche Kräfte, ist erfüllt von gütiger Gesinnung gegen die leidende Welt unter ihm und bereit, denen, die ihn anrufen, zu helfen. Derartige Bodhisattvas schafft der jetzt sich umgestaltende Buddhismus in immer größerer Zahl, wobei er häufig populäre Götter des Landes, in welchem er Eingang sucht, durch solche Umwandlung konserviert.

3. Sowohl das Ideal als auch die sittliche Stimmung im Mönchtum wird dadurch verändert. Das Ideal des alten Mönchtums war der sog. Arhant gewesen, d. h. der Heilige: ein Mensch, der in vollkommenster Befolgung der Lehre des Buddha den Ausgang des Nirvâna gewann. Jetzt schiebt sich als Ideal in den Vordergrund die Erreichung der Bodhisattvawürde. Die erbarmungsvolle, hilfreiche Natur des Bodhisattva trägt dazu bei, daß in der sittlichen Stimmung Mitleid gegen alle Wesen, weltumfassende Liebe stärker anklingt als in dem älteren Buddhismus, dessen Sittlichkeit doch mehr an der Gewinnung des persönlichen Heils orientiert war. Vor allem aber tritt dieser Unterschied zwischen Bodhisattva und Arhant hervor, daß der Bodhisatva nicht die menschlichen Lebenstriebe und Neigungen in sich ablegt und beseitigt — wie es die Art des Arhant war —, sondern sie zu reinigen und zu erhöhen bestrebt ist durch den Grundtrieb der Liebe. Damit bekommt der Bodhisattva etwas zur Welt Hingewandtes im Gegensatz zu dem Weltabgewandten des älteren Buddhismus.

4. Im Laienkultus wird jetzt natürlich die Anrufung der Bodhisattvas der Mittelpunkt. Neben der Betonung verdienstlicher Werke legt sich für die Laien nun auch ein bemerkenswerter Nachdruck auf den Glauben, das Vertrauen. Wer sich in innigem Glauben, in vertrauender Anrufung einem Bodhisattva naht, der darf gewiß sein, daß dieser sich seiner erbarmen wird.

5. Die Umbiegung zum gewöhnlichen Götter- oder Gottesglauben hin, welche die altbuddhistische Lehre so erfährt, wird noch stärker dadurch, daß sich an Stelle

Digitized by Google

des Nirvâna die Vorstellung eines seligen Jenseits-Zustandes, eines Paradieses schiebt. Ein solches, ausgemalt mit allen erdenklichen Freuden, ist der Lohn der tugendhaft Wandelnden, und wer dies selige Leben erlangt, der ist den Unsicherheiten der Wiederverkörperung entnommen. Dem Paradiese treten andrerseits die Höllen gegenüber. Eine gröbere Auffassung von Lohn und Strafe in seligen oder unseligen Zuständen verdrängt somit die alte philosophische Fassung von dem Sein an sich als einem Leiden und von der letzten Erlösung durch Aufhebung alles empirischen Seins.

Dies sind die wichtigsten Punkte der Umgestaltung des buddhistischen Systems, welche sich im Zeitalter des Kanischka geltend machte. Sehr bemerkenswert ist nun auch, daß diese neue Phase eine andere Sprache zur Trägerin ihrer Ideen nimmt. An die Stelle des Pâli tritt das Sanskrit. Denn damals gerade wurde eine künstliche Erneuerung dieser alten gelehrten uud heiligen Sprache angestrebt, wohl in Verbindung mit einer stärker werdenden Schriftstellerei, welche nun auch im Buddhismus allmählich an die Stelle der mündlichen Überlieferung der heiligen Urkunden zu treten beginnt.

Der König Kanischka hat wiederum ein Konzil abhalten lassen und zwar in einem Kloster in oder bei Djâlandhara, der Hauptstadt von Kaschmir. Über die dortigen Verhandlungen sind wir noch sehr im Dunkel. Fest steht nur, daß eine gründliche Revision der theologischen Lehren vorgenommen wurde, die in einem großen Kommentarwerke zum Kanon ihren Ausdruck fand. Dies Werk wurde nicht mehr in Pâli, sondern entweder in Sanskrit oder in einem verwandten Dialekt verfaßt. Das Werk wurde in Kupferplatten eingegraben, die Kanischka der Erde anvertraute und über denen er einen Stûpa errichtete. Erhalten ist davon bis heute nur eine (noch nicht herausgegebene) chinesische Bearbeitung. Es wäre möglich, daß jenes Kommentarwerk der eben charakterisierten neuen Richtung des Buddhismus Ausdruck gegeben hat. Der südliche Buddhismus erkennt das Konzil von Djâlandhara nicht an.

Die Spaltung, welche durch das Auftreten dieser

Digitized by Google

neuen Richtung in den Buddhismus eindrang, wird durch die Namen Mahâyâna und Hînayâna bezeichnet. Diese Namen bedeuten: Das große Fahrzeug und das kleine Fahrzeug. Das Bild eines Fahrzeuges war im Buddhismus häufig für die Lehre, die den Jünger durch die Welt dahin bis zum Ziel des Nirvâna trägt. Der erweiterte und umgestaltete Buddhismus, wie er zunächst in Kaschmir sein Zentrum fand, nannte sich Mahâyâna und bezeichnete die ältere Richtung als Hînayâna. In Indien haben beide Richtungen lange Zeit nebeneinander bestanden, natürlich nicht ohne Reibung, welche bisweilen zu scharfer Anklage und Bekämpfung wurde, manchmal indes auch so gering war, daß in einem großen Kloster Mönche von beiderlei Observanz beieinander lebten. Die spätere historische Entwickelung hat die Richtungen so geschieden, daß der ältere und ursprünglichere Buddhismus des Hînayâna in den südlichen Ländern, Ceylon und Hinterindien, der herrschende geworden ist, während der Mahâyâna-Buddhismus die nördlichen Länder, Tibet und die Mongolei, China, Korea, Japan für sich gewonnen hat.

Die ganze Auffassung des Mahâyâna-Buddhismus kommt in der Zeit des Kanischka zu Worte durch eine Persönlichkeit, welche als der bedeutendste Vertreter der Richtung in dieser Periode gelten muß, nämlich durch Aschwaghoscha. Ihm wird (allerdings mit zweifelhaftem Recht) eine Schrift zugeschrieben, die uns in chinesischer Übersetzung erhalten ist, betitelt: Abhandlung über die Weckung des Glaubens[1]). Diese Schrift gibt eine systematische Darlegung der buddhistischen Gedanken nach Auffassung der Mahâyâna-Richtung. Ein späterer berühmter Meister dieser Schule war Nâgârdschuna (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.).

Trotz des großen Bruches, der von jetzt an durch die Religion hindurchgeht, sind doch die ersten Jahrhunderte nach Christo Zeiten, in denen der Buddhismus in

1) Er hat außerdem ein bemerkenswertes Leben des Buddha geschrieben, dessen legendenhafte Art zeigt, wie fern man damals schon der historischen Auffassung des Religionsstifters stand. Vgl. oben S. 10.

Digitized by Google

Indien noch immer erstarkt und blüht. Den Brahmanismus scheint er damals in der Volksgunst sehr verdrängt zu haben. Die vielen inschriftlichen Berichte von Geschenken, Opfern u. dgl., die Könige, Vornehme, Begüterte oder irgendwelche Fromme gestiftet haben, erwähnen von 300 v. Chr. bis 100 n. Chr. keinen Brahmanen, keinen brahmanischen Tempel, keinen brahmanischen Kultus als Anlaß. Auch im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christo ist die Erwähnung von Brahmanen noch selten. Offenbar ist der Buddhismus bis in das vierte Jahrhundert n. Chr. die überlegene, in den Massen des Volkes durchaus herrschende Religion Indiens. Die höchst bemerkenswerte Schilderung, welche uns der Chinese Fa-hsien (vgl. unten S. 69) nach seiner eigenen Anschauung, da er als Pilger Indien durchzog, um das Jahr 400 n. Chr. von dem indischen Buddhismus entworfen hat, zeigt ihn im ganzen noch voll Kraft und Glanz.

Klöster in großer Zahl bedecken das Land. Besonders drängen sie sich in der Nähe der Stätten, die geschichtliche oder legendarische Überlieferung in eine Verbindung mit der Person des Buddha Gautama brachte. So lagen in der Nähe des aus Gautamas Leben bekannten Djetavana-Parkes 93 Klöster. Viele der Klöster müssen sehr große Anlagen gewesen sein, da sie 600, 700, 1000 und mehr Mönche umfaßten. Neben den Klöstern erhoben sich überall Stûpen, zum Teil riesenhafte Bauwerke, an denen die Kunst der Religion glänzende Dienste erwies. Klöster und Stûpen umrankt ein dichtes Gewebe von Aberglauben, der durchaus nicht auf die Laien beschränkt ist, sondern von Mönchen sowohl des Hînayâna als auch des Mahâyâna geteilt wird. Reliquien, wie ein Zahn des Buddha, seine Bettelschale, sein Wanderstab, ein Schädelknochen von ihm, werden angeblich hier und da aufbewahrt und erfahren große Verehrung. Der allgemeine Glaube umkleidet sie mit Wunderkräften. So können tausend Menschen den Stab des Buddha nicht aufheben. Fünf Elephanten haben seine Bettelschale nicht von der Stelle ziehen können. Auch die Überlieferung von dem Leben des Buddha ist voll von legendarischen Zügen. Man zeigt Stellen im

Digitized by Google

Felsen, die ein Abdruck von dem Fuße des Buddha sein sollen. Ebenso kursiert aus den früheren Lebensläufen des Buddha ein reiches legendarisches Material. In den Klöstern werden nicht nur seine Bildnisse, sondern auch die vieler anderen heiligen Personen verehrt, so die drei ihm in der jetzigen Weltperiode angeblich vorhergegangenen Buddhas, ferner der nach ihm einst zu erwartende Buddha, außerdem die berühmtesten seiner Schüler u. a. Allerlei Bestandteile älterer indischer Mythologie sind mit dem Buddhismus verschmolzen. Die Deva's werden als untergeordnete heilige Gestalten verehrt. Aus dem uralten Schlangenkult sind die Nâga's (d. h. Schlangengeister) herübergenommen und dem Buddha dienstbar gemacht. Ein solcher Schlangengott gilt z. B. als Patron eines Klosters und hat einen besonderen Raum der Verehrung in ihm.

Die Mönche finden ihre Beschäftigung vor allem in dem Rezitieren heiliger Texte, in Meditation und in asketischen Handlungen verdienstlicher Art. Sie gelten vielfach als im Besitze von allerlei übernatürlichen Kräften. So können sie das Wetter beeinflussen und werden darum angegangen. Zu Festzeiten stellt man unter großem Pomp Prozessionen an. Den Laien liegt natürlich die Sorge ob, den Lebensunterhalt der Mönche zu bestreiten. Vornehme und Fürsten machen gelegentlich große Geschenke, wobei auch in den Formalien die Ehrerbietung des Laien gegen den Mönch deutlich zur Schau getragen wird. Der gewöhnliche Mann schenkt den Klosterinsassen außer der täglichen Nahrung auch Kleidungsstoffe nebst kleineren Gegenständen des Bedarfs. Die Laien erwarten für die Unterstützung der Klöster ihrerseits Segen in Haus und Familie, Erfolg bei ihren Unternehmungen, sowie den Lohn eines glücklichen Jenseits. Der Ausdruck der Laienverehrung vor den Bildnissen der Tempel ist das Darbringen von Blumen und Früchten, das Brennen von Lampen und Lichtern und das Anzünden von Weihrauch. Derartige Opferspenden werden gewöhnlich in der Nähe der Tempel für die Besucher feilgehalten. —

Überblickt man diese und andere Züge, wie sie in

Digitized by Google

der Reisebeschreibung des Fa-hsien vorliegen, so ist klar, daß der indische Buddhismus, lebendig wie er damals war, sich doch auch ganz und gar zu einer Vulgärreligion umgewandelt hatte unter Amalgamierung unzähliger Stoffe, welche ihm ursprünglich fremd waren. Das sinnliche Element ist außerordentlich stark geworden.

In dieser Entwicklung geht es nun aber noch bedeutend weiter.

Mit der Vorstellung eines göttlichen Weltgeistes drang auch der Begriff einer menschlichen Seele, den Gautama ja so energisch zurückgewiesen hatte, um diese Zeit als unwillkürliche populäre Voraussetzung vieler abergläubischer Praktiken in den Mahâyâna-Buddhismus ein. Sie bot die notwendige Grundlage für eine neue Phase der Lehrentwicklung, die sog. Yoga-Lehre (Yogâtschâra). Der Ausdruck Yoga (wörtlich „Anspannung") bezeichnet einen künstlich herbeigeführten Zustand eigenartiger, übergewöhnlicher seelischer Erfahrungen. Die Herbeiführung solcher Zustände war eine sehr alte, vorbuddhistische Praxis in Indien, und die buddhistische Meditation ist ohne Frage verwandt damit. Jetzt aber wird die Yoga-Lehre wieder mehr auf der Fährte der althinduistischen Anschauungen erneuert, eine Steigerung der Seelenkraft durch Vereinigung mit der Allseele erstrebt, indem dadurch vor allem Wundermacht, Erwerbung magischer Fähigkeiten bezweckt wird. Mystische Formeln (dhâranî), angewandt unter bestimmtem Zeremoniell, mit bestimmten konventionellen Fingerzeichen und Handhaltungen (mudrâ), Beschwörungsgebete (mantra) und ausgedehnte Beschwörungshandlungen drängen sich in den Mittelpunkt. Zugleich werden eine Menge hinduistischer Gottheiten näher herangezogen und besonders der Kultus des Schiva dem Buddhismus einverleibt. Der Mönch Âryâsanga aus Peshawar soll (im 6. Jahrh. n. Chr.) die Yoga-Schule gegründet haben.

In welch seichten und grenzenlosen Aberglauben der Buddhismus hiermit ausmündete, das zeigt uns noch heute seine Gestalt in Tibet, der Lamaismus, dem insbesondere diese Lehren und Anschauungen von Indien her vermacht worden sind, wie wir weiter unten sehen wer-

Digitized by Google

den. Von der Höhe einer philosophischen Religion war man auf das Niveau blinder Leichtgläubigkeit und grober Betrügereien hinabgeglitten. Den äußersten Tiefpunkt erreichte dies Sinken in der Ausbildung von Vorstellungen, die der Yoga-Lehre folgten und die man mit Tantrismus bezeichnet (von Tantra, eig. „heilige Schrift").

Im Tantrismus, gewissermaßen einer philosophischen Unterbauung der Yoga-Lehre, nahm der Glaube des Buddha eine stark sexuell-religiöse Strömung in sich auf. Man bildete Gottheitspaare, indem man den männlichen Gottheiten je eine weibliche Ergänzung zur Seite stellte, die Schakti. Diese „weiblichen Energien" wurden häufig in Vereinigung mit der männlichen Gottheit dargestellt, wobei hinter dem sexuellen Anschein natürlich leicht eine tiefere Idee behauptet werden konnte, während tatsächlich gewiß stark erotische Neigungen sich in dieser Symbolsprache Bahn gebrochen haben.

Die Entartung, welcher der Buddhismus durch solche Einflüsse verfiel, können wir nicht Schritt für Schritt verfolgen. Aber das Licht, welches um die Mitte des 7. Jahrhunderts durch die Reisebeschreibung des chinesischen Pilgers Yüen-tschuang auf die Zustände des Buddhismus in Vorderindien fällt, zeigt diese Entartung in vollem Gange. Sie bringt zu gleicher Zeit deutliche Symptome dafür, daß die Lebenskraft des Buddhismus auf vorderindischem Boden damals nachließ. Und es ist wohl kein Zweifel, daß Entartung und Absterben in ursächlichem Zusammenhange miteinander gestanden haben. Der Buddhismus wird im Wuste von Aberglauben, Phantastik und Sinnlichkeit allmählich erstickt.

Reliquiendienst, üppig wuchernde Legenden, die abgeschmacktesten Wundererzählungen, Glaube an die Kraft magischer Formeln, Künste des Exorzismus, Überreste altindischen Naturkults, das sind Züge, die uns aus der Schilderung des Yüen-tschuang im indischen Buddhismus des 7. Jahrhunderts entgegentreten, oft in den krassesten Äußerungen. Daneben steht manche Beobachtung über den Rückgang der Religion, Hinweise darauf, wie ehemals berühmte buddhistische Klöster und Stûpen in Trüm-

Digitized by Google

mern liegen und der Mönche wenig sind. Bemerkenswert sind einige von ihm erwähnte Legenden. Eine derselben berichtete von einem Gewande, das ein verehrter Mönch der gläubigen Gemeinde einst als Reliquie zurückgelassen habe mit der Ankündigung, dies Gewand werde so lange dauern, bis der Buddhismus verfalle. In jenen Tagen aber, bemerkt Yüen-tschuang, traten deutliche Spuren des Vergehens an dem Kleide hervor, und die Gläubigen erkannten daraus die Wahrheit des weissagenden Wortes. Eine andere Sage erzählte von einem Stûpa, der Buddha habe vorher verkündigt, wenn derselbe siebenmal niedergebrannt und siebenmal neu aufgebaut sei, dann habe die buddhistische Lehre ihr Ende erreicht. Yüen-tschuang stellt aber fest, daß der Stûpa zu seiner Zeit bereits zum vierten Mal niedergebrannt sei. Man war also über die Höhe der Periode des Buddhismus hinüber. Derartige Legenden zeigen deutlich, daß die Anhänger der Religion selbst das Bewußtsein hatten, in einer Zeit des Verfalls zu leben.

Übereinstimmend damit bemerkt kurze Zeit nach Yüen-tschuang der chinesische Pilger I-tsing (er reiste in Indien 671—695): „Die Lehre des Buddha verliert von Tag zu Tage mehr an Geltung in der Welt.“ Er meint zu seinen Lebzeiten noch ein deutliches Herabsinken beobachtet zu haben.

Auch äußere Angriffe werden den Buddhismus in diesen Jahrhunderten geschädigt haben. Die mächtige Strömung des Brahmanismus gelangte, nachdem sie lange hinter dem Buddhismus hatte zurückstehen müssen, allmählich wieder zu großem Einfluß. Die feindselige Stimmung der Brahmanen gegen ihre Rivalen kann ebensowenig bezweifelt werden, wie daß sich ihnen mancherlei Handhaben zum Angriff boten. Die Überlieferung, welche sagt, daß im 8. Jahrhundert von den Brahmanen (unter Führung des Kumârila und des Schânkara) eine heftige Verfolgung des Buddhismus ausgegangen sei, mag wohl nicht ganz ohne historische Wahrheit sein. Immerhin kann aber weder dieser Verfolgung noch sonstigen äußeren Anlässen das Aussterben des Buddhismus in Vorderindien wesentlich zugeschrieben

Digitized by Google

werden. Vielmehr haben wir die bemerkenswerte Tatsache zu konstatieren, daß der Buddhismus in seinem eigenen Heimatlande an innerer Entartung zugrunde gegangen ist. Sein langsames Vergehen fällt in die Zeit vom 8.—11. Jahrhundert n. Chr. Als der Islam tiefer nach Vorderindien hineindrang (im 12. Jahrh.), wurde dann vollends das, was von der zerfallenen Religion noch zu bemerken war, durch den Fanatismus der bilderstürmenden Muslime hinweggefegt. Seit jener Zeit existiert die Religion des Buddha Gautama in Vorderindien nicht mehr; nur hie und da haben sich in lokalen Sonderfärbungen des Hinduismus oder in vereinzelten kleinen religiösen Gemeinschaften (in Bengalen und Orissa) leise Spuren von ihr erhalten. Doch die Ruinenstätten des alten Buddhismus bewahren den Ländern am Ganges und Indus auch heutzutage noch das Interesse aller derer, welche sich näher um diese merkwürdige Religion bekümmern.

Digitized by Google

2. Die Ausbreitung des Buddhismus über Vorderindien hinaus.

Mit dem oben erwähnten Konzil unter Aschoka hebt die Periode der weiteren Ausbreitung des Buddhismus über Mittel- und Ostasien an. Ceylon, dann die hinterindische Halbinsel, also Birma, Siam, Cambodja, Annam, auch der Sunda-Archipel, ferner die Völkerschaften des Himalaya, Zentralasien bis nach dem Tien-schan hinauf, Tibet, China und die Mongolei, Korea, Japan, das sind die Gebiete, welche im Laufe des Jahrtausends nach Aschokas Konzil der buddhistischen Mission in den Schoß gefallen sind. In den meisten dieser Gebiete ist ihr Erfolg zugleich der Tatsache zu verdanken, daß Gautamas Jünger auf primitive, fast kulturlose Völkerschaften stießen, denen sie mit der neuen Religion zugleich einen starken Kulturstrom zuführten, so daß die Annahme des Buddhismus auch den Eintritt in geschichtliche Entwicklung bedeutet. Wo das nicht der Fall war, wo man, wie vor allem in China, ein festes Kulturgebilde fertig vorfand, war der Sieg des Buddhismus weder so schnell noch so vollständig.

Wir gehen im folgenden der Missionsgeschichte des Buddhismus in den wichtigsten Ländern nach, wobei natürlich nur Umrisse gegeben werden können.

a) Ceylon.

Literatur: S. Copleston, Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon. (2. ed.) London 1908. – The Mahâvansa, transl. by Turnour and Wijesinha. Colombo 1889. – H. W. Cave, The ruined cities of Ceylon. London 1900.

Diese Insel, in geschichtloser Zeit bevölkert von den primitiven Stämmen der Wedda, deren Reste noch heute als ein seltsamer Beleg alten Menschentums existieren

Digitized by Google

wurde im sechsten Jahrhundert v. Chr., also etwa zu Gautamas Lebenszeit, in Beschlag genommen durch Scharen von Einwanderern, die vom vorderindischen Festlande kamen und deren Führer sich zum Herrscher der Insel aufwarf. Indische Zivilisation berührte damit diesen Boden. Es entwickelte sich ein Königtum und Städtewesen. Doch kann der Erfolg in dieser Richtung noch nicht sehr groß gewesen sein, da keinerlei Bauwerk oder Anlage aufgefunden ist aus der Zeit vor dem Auftreten des Buddhismus. Zu Aschokas Zeit war der Herrscher von Ceylon Tissa, der etwa 251 v. Chr. zur Regierung gekommen ist. Zwischen ihm und Aschoka soll Freundschaft bestanden haben, indem Tissa, ohne den König von Magadha je gesehen zu haben, durch die Berichte über seine Person und Taten, eine lebhafte Zuneigung zu ihm gefaßt habe. Gleich nach seinem Regierungsantritt sandte Tissa deshalb eine Gesandtschaft an Aschoka, die mit einer Gegengesandtschaft beantwortet wurde. Diese letztere soll dem Tissa bereits das buddhistische Glaubensbekenntnis des Aschoka mitzuteilen den Auftrag gehabt haben. Jedenfalls ist unter Tissa der Buddhismus vom Reiche Aschokas her in Ceylon eingezogen. Man wird nicht zweifeln dürfen an der Angabe der alten ceylonesischen Chronik Mahâvamsa, der wir alle diese Mitteilungen verdanken, daß Aschokas eigener Sohn Mahendra (Pâli: Mahinda), welcher selbst in den Mönchsorden eingetreten war, der Bringer der neuen Lehre gewesen ist. Wenn schwache Ansätze des Buddhismus schon vorher auf der Insel vorhanden waren, hervorgerufen durch den mit Nordindien bestehenden Verkehr, so traten sie doch völlig zurück hinter dem glänzenden Eindringen der neuen Religion, das Mahendra einleitete. Ein hervorragender Mönchslehrer soll ihn in seiner Heimat sorgfältig auf die wichtige Missionsarbeit vorbereitet haben. Mahendra kam mit einer Anzahl von Begleitern ungefähr im Jahre 250 v. Chr. nach Ceylon. Die Chronik von Ceylon schildert, wie er den König Tissa unweit der Hauptstadt Anuradhapura auf einem Jagdzuge getroffen und ihm sogleich die erhabene Lehre vorgetragen habe, worauf er mit Ehren in die Stadt geführt sei, um König

Digitized by Google

und Hof weiter zu unterweisen. Die Stätte, wo Mahendra hernach jahrelang lebte, ist durch die Tradition bis auf den heutigen Tag festgehalten, ein malerischer Fleck, mächtige Felsblöcke auf dem Gipfel eines Hügels bei Mihintale, östlich von der Ruinenstätte Anuradhapura, deren wichtige Baureste in neuerer Zeit wieder ausgegraben sind. Einige Zeit nach Mahendra kam auch seine Schwester, Sanghamitrâ, die gleichfalls dem Orden als Nonne angehörte, vom Hofe ihres Vaters herüber nach Ceylon, um dort ein Nonnenwesen zu begründen. Sie brachte als Geschenk Aschokas an Tissa einen Zweig jenes berühmten hochverehrten Baumes mit, unter dem der Buddha gesessen hatte, als ihm die Offenbarung seiner neuen Lehre zuteil wurde, und den man daher den Bodhibaum nannte. Der Zweig wurde in Ceylon eingepflanzt und wuchs auf zu einem Baume, welcher den alten Bodhibaum überdauert hat und noch heute unter den Ruinen von Anuradhapura grünt, ein Symbol der Tatsache, wie der Buddhismus außerhalb seines Ursprungslandes stärker und dauerhafter gewesen ist als in Nordindien selbst.

Der Buddhismus blühte in Ceylon schnell auf. Der Fürst und sein Hof waren die Führer, das gewöhnliche Volk wurde nachgezogen. Eine lebhafte religiöse Kultur und Kunst entwickelte sich an den Aufgaben, welche die Mönchsgemeinde mit ihren Klöstern, Dagoben[1]), heiligen Bildern und Kultuseinrichtungen von selbst stellte. Schon König Tissa schenkte der Mönchsgemeinde einen großen Gartenbezirk zu ihrem Aufenthalt, sorgte für Anlage von Klostergebäuden und Andachtsräumen; er erbaute auch schon einen jener gewaltigen, noch heute erhaltenen Dagoben, nämlich den Thuparama-Dagoba, unter dem ein Schulterknochen des Buddha als Reliquie aufbewahrt sein sollte. Anuradhapura, die Hauptstadt, wurde für Jahrhunderte ein äußerst glänzender Mittelpunkt buddhistischen Lebens. Die Dagoben, welche sich im Laufe der

1) Der Dâgaba (eig. dhâtugabbha od. dhâtugarbha, d. h. Reliquienbehälter) trat mit der Zeit an die Stelle des alten Stûpa. Aus dem singhalesischen Dâgaba (Dâgoba) scheint das Wort Pagoda gebildet zu sein

Digitized by Google

Zeit dort erhoben, reihen sich den riesigsten Monumenten der Erde an und geben noch heute nebst vielerlei Tempeln, Hallen, Bädern, Palästen, Bewässerungsanlagen, erstaunliche Belege für die Leistungen der Kunst im Dienste dieser Religion. Als eine der wertvollsten Reliquien wurde im Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. ein Zahn des Buddha von Indien nach Ceylon gebracht und für ihn in Anuradhapura ein vornehmer Aufbewahrungsort erbaut. Der heilige Zahn wanderte später nach der im 8. Jahrh. erwählten Hauptstadt Pollunarua und endlich nach Kandy, wo sein falscher Ersatz (seit der ursprüngliche Zahn vernichtet ist) bis auf den heutigen Tag verehrt wird.

Der Buddhismus kam nach Ceylon in der Form des Hînayâna, und im wesentlichen hat er diese Gestalt dort bewahrt. Doch zeigen archäologische Funde, daß die Insel auch vom Mahâyâna berührt ist. Bronzen aus dem 6. oder 7. Jahrh. n. Chr. belegen für diese Zeit die Verehrung mahâyânistischer Gottheiten. Selbst im heutigen Buddhismus von Ceylon lassen sich noch vereinzelte Züge aufweisen, die mit dem Mahâyâna zusammenhängen werden.

Die äußeren Schicksale der Religion waren wechselvoll, da sie mit dem Lose der ceylonesischen Herrscher und ihres Reiches eng verknüpft war. Beständige Einfälle eroberungssüchtiger Scharen des indischen Festlandes, besonders der Südostküste, wirkten verhängnisvoll und stürzten immer aufs neue die Pracht und Macht Ceylons in Trümmer. Sinken der politischen Macht seiner fürstlichen Patrone aber bedeutete jedesmal auch ein Sinken des Buddhismus, während ein kräftiger und erfolgreicher Herrscher auch die Religion wieder mit neuem Glanz umgab. So fand nach starkem Niedergang ein kräftiger Aufschwung des Buddhismus statt unter dem machtvollen Herrscher Parakrama-Bahu im 12. Jahrh. Seit aber im 16. Jahrh. die Portugiesen ihre Hand schwer auf das Land legten, um dann später in ihrem Ausnutzungssystem von den Holländern abgelöst zu werden, aus deren Händen Ceylon 1796 in englischen Besitz überging, hat der Buddhismus von seinem äußeren Glanz mehr und mehr

Digitized by Google

eingebüßt. Eine bedeutende Macht des geistigen Lebens der Insel ist er in seinen natürlichen Grenzen geblieben.

b) Hinterindien.

Literatur: L. Finot, Buddhism in Indo-China (Reprint from the Buddhist Review Oct. 1909). — A. Leclère, Le Buddhisme au Cambodge. Paris 1899. — J. Dahlmann, Indische Fahrten. Bd. I, Freiburg i. B. 1908.

Es handelt sich hier um die Länder Birma, Siam und Cambodja. Außer Betracht bleiben Annam und Cochinchina. Diese letzteren gehören auch mit ihrem Buddhismus überwiegend in die chinesische Einflußsphäre hinein. Über die Ausbreitung der buddhistischen Religion in den ersterwähnten drei Ländern ist nach dem Stande unserer heutigen Kenntnisse noch nicht viel Sicheres zu sagen. Die legendenreichen und märchenhaften Aufzeichnungen, welche diese Völker selbst über ihre Geschichte besitzen, nützen uns für die ältere Zeit sehr wenig. Das Studium von Bauwerken und Inschriften wird die Hauptsache tun müssen; wir sind damit aber noch nicht weit.

Was Birma betrifft, so stoßen uns zunächst über die Einführung des Buddhismus zwei Angaben auf. Erstlich haben wir den Bericht, daß nach jenem Konzil unter Aschoka zwei Männer als Missionare hierher geschickt seien. An dem Tatsächlichen dieser Angabe ist wohl ebensowenig zu zweifeln wie an der Beziehung des erwähnten Landesnamens (Suvarna-bhûmi, Goldland) auf Birma, d. h. auf seine nordwestliche Küstengegend, die Landstriche Arakan und Pegu. Andererseits aber nennt die birmesische Tradition als den Bringer des Buddhismus den berühmten Buddhaghoscha. Dieser Mann, geboren im 5. Jahrh. n. Chr. in Nordindien, im alten Magadha, wurde aus einem Brahmanen zum energischen Anhänger des Buddhismus bekehrt und verdankt sein großes Ansehen ganz besonders den vorzüglichen Kommentaren, die er zu heiligen Schriften verfaßte, sowie seiner Übersetzung der in Ceylon vorhandenen singhalesischen Kommentare in das Pâli. Er lebte längere Zeit auf Ceylon. Eine der Tempelruinen, in Anuradhapura wird noch heute als die Stätte gezeigt

Digitized by Google

wo er jahrelang als Überſetzer tätig war. Der Behauptung nun, daß dieſer Mann den Buddhismus nach Birma gebracht habe, darf man begründeten Zweifel entgegenſetzen. Die geſchichtlichen Nachrichten von Ceylon, denen wir unſere ſonſtigen Angaben über Buddhaghoſcha verdanken und die gut über ihn orientiert ſein mußten, erwähnen von ſeiner Reiſe nach Hinterindien nichts. Ja ſelbſt eine der wichtigſten Inſchriften von Birma, die Kalyani-Inſchrift, die am Ende des 15. Jahrh. n. Chr. auf Veranlaſſung eines dem Buddhismus innig ergebenen Königs von Pegu hergeſtellt wurde und einen Rückblick auf die Schickſale des Buddhismus in Birma wirft, ſpricht von Buddhaghoſcha mit keinem Wort. Die birmeſiſche Tradition, welche auf ihn weiſt, wird darin ihren Grund haben, daß ſeine Überſetzungen und Schriften ſpäter in dieſem Lande grundlegend geworden ſind und daß vielleicht mit ſeinem geiſtigen Einfluſſe eine neue Epoche im birmeſiſchen Buddhismus beginnt.

Die von dem Konzil des Aſchoka ausgeſandten buddhiſtiſchen Miſſionare werden die erſten geweſen ſein, welche dieſe Religion auf hinterindiſchen Boden verpflanzten. Sie fanden primitive, kulturloſe Völkerſchaften. Die Bildung Indiens dringt mit ihnen und nach ihnen immer mehr zu den Birmeſen hinüber. Der Buddhismus von Birma geſtaltet ſich in den nächſten Jahrhunderten analog dem, was wir früher über die Entartung des nordindiſchen Buddhismus bemerkt haben. Viel Einſchlag aus derben Volksvorſtellungen miſchte ſich hinein, zu denen nicht nur das niedrigere religiöſe Leben Vorderindiens, ſondern auch die rohen Anſchauungen der alten Bewohner Birmas ihren Beitrag lieferten. Die birmeſiſchen Erinnerungen ſelbſt halten feſt, daß ihr Buddhismus jahrhundertelang eine ſehr getrübte Färbung gehabt hat, vermiſcht mit Schlangenkult, Zauberweſen, grauſamen und ausſchweifenden Bräuchen. Auch die Himalaya-Völkerſchaften, beſonders Aſſam, haben den birmeſiſchen Buddhismus in dieſer Hinſicht beeinflußt. Die heilige Sprache war (der Mahâyâna-Richtung entſprechend) damals Sanskrit, und man hat bemerkt, daß als ein Reſt aus jener Zeit noch heute viele Bezeichnungen des birmeſiſchen Buddhismus

Digitized by Google

die Sanskritform bewahren, obgleich die heilige Sprache später Pâli wurde. Durch eine starke Umgestaltung ist diese ältere Phase des birmesischen Buddhismus überwunden. Man führt die Neuerung zurück auf den König Anuruddha (11. Jahrh. n. Chr.), den Sinot einen „birmesischen Aschoka" genannt hat. Vorbild wurde jetzt der Buddhismus von Ceylon und man mag wohl seitdem die Verbindung mit Buddhaghoscha aufgebracht haben. Der reinere südliche Typus der Lehre ist von da an bis auf den heutigen Tag dort ausgeprägt geblieben.

Die ältere Form des birmesischen Buddhismus wird etwa dem entsprochen haben, was wir heute noch bei den sog. Schanstämmen finden. Dies sind Bergvölkerschaften im Norden und Osten von Birma, Anhänger des Buddhismus, aber in einer von der birmesischen sich stark unterscheidenden Form.

Auch Siam und Cambodja standen von früh her mit der nordindischen Kultur in Verbindung. Sie verdanken derselben alle Grundlagen ihres Lebens. Der Brahmanismus und andere religiöse Richtungen kamen mit jener Kultur hinüber, und ersterer wurde ganz besonders stark. Vom Buddhismus merken wir dagegen, insbesondere in Cambodja, nicht viel vor der Mitte des 7. Jahrh. n. Chr. Langsam dringt er dann vor auf nicht näher kontrollierbaren Wegen. Seit dem 9. Jahrhundert werden buddhistische Inschriften in Cambodja zahlreicher. Das stärkere Einströmen der buddhistischen Religion um jene Zeit scheint mit ihrem Unterliegen auf nordindischem Boden in ursächlichem Zusammenhange zu stehen. Während sie dort dem Brahmanismus weichen mußte, gelingt es ihr hier seit dem Ende des 10. Jahrhunderts, demselben Gegner sich gewachsen zu zeigen, im 12. Jahrh. gar, ihn zu überwältigen. Nachdem sie schon lange durch hohe Protektion am Hofe immer mächtiger geworden war, dringt sie zuletzt mit ihrem Glauben vor bis auf den Königsthron. Aber auch in Cambodja weisen deutliche Spuren darauf hin, daß dieser ältere Buddhismus der von mancherlei fremden Einflüssen grob entstellte, vielleicht von Nepal und Tibet her beeinflußte Mahâyâna-Buddhismus gewesen ist, dessen heilige Sprache Sanskrit war. Wohl erst gegen das 15.

Digitized by Google

Jahrhundert hin tritt eine große Änderung ein. Man knüpft Verbindung mit Ceylon an und der südliche Buddhismus mit seiner Pâli-Literatur, seinen ursprünglicheren Lehren und seinem höheren sittlichen Niveau verdrängt allmählich den älteren Verwandten vollständig. Das siamesische Reich, welches erst mit dem 14. Jahrhundert eigentlich anhebt, wird nun eine der Hochburgen des Hînayâna-Buddhismus.

c) Tibet.

Literatur: G. Huth, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen. Bd. 2 (Übers.) S. 6 ff., S. 175 ff. — W. W. Rockhill, Tibet from Chinese Sources (Journ. RAs Soc. 1891 S. 1–291). — A. Grünwedel, Der Lamaismus (Hinneberg, Kult. d. Geg. I, III, 1.). Leipzig 1906. — B. Laufer, Die Bruza-Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava (T'oung Pao 1908 S. 1–46). — G. Schulemann, Die Geschichte der Dalailamas. Heidelberg 1911.

Die tibetanische Geschichte beginnt zusammen mit dem Auftauchen des Buddhismus in jenen wilden Berggebieten. Im 7. Jahrhundert n. Chr. gelang es einem Häuptlinge Srong Tsan Gampo, die rohen Stämme des unzugänglichen Landes unter ein etwas festeres Regiment zu bringen, und dieser Herrscher ist es auch, welcher durch Gesandte (i. J. 642?) Kenntnis des Buddhismus von Indien her gewinnt und die Religion in seinem Lande einführt. Der Anlaß dazu ging von seinen zwei Gemahlinnen aus, deren eine dem damaligen Kaiserhause Chinas entstammte (eine Pacificierungsheirat, da der tibetanische Häuptling den chinesischen Grenzen allerlei Schwierigkeiten bereitete), während die andere aus Nepal gebürtig war. Beide Frauen kamen also aus Ländern, die den Buddhismus längst besaßen. Von vornherein überwiegt aber der indische Einfluß, wie sich am deutlichsten darin kundgibt, daß die tibetanische Schrift nach dem Sanskrit gebildet wurde. Schnell ist das Vordringen der neuen Religion auf diesem ganz unvorbereiteten Boden nicht gewesen. Hundert Jahre später unternimmt ein anderer König, ein Abkömmling des Srong Tsan Gampo namens Thi Srong Detsan (740–86), den zweiten Vorstoß zur Ausbreitung des Buddhismus. Wieder hören wir, daß

Digitized by Google

er sich nach Indien wandte, um Mönche, Bücher und Anweisungen zu bekommen. Der indische Buddhismus befand sich im äußersten Stadium seiner Entartung; ganz so, wie er war, hielt er in Tibet seinen Einzug. Ein namhafter Vertreter des Tantrismus, jener entstellten Form des Glaubens, von der oben die Rede war, wird als derjenige genannt, welcher an der Spitze einer Schar von Genossen nach Tibet kam und unter dem Patronate des Königs die Ausbreitung seiner Lehre unternahm. Er führte den Ehrentitel Padma Sambhava („Lotus-Geborner") und soll die Berufung nach Tibet seinem Verwandten Schânta Rakschita verdanken, der schon vorher an des Königs Hof lebte. Die Überlieferung läßt ihn (in Gemeinschaft mit Schânta Rakschita) im Jahre 749 n. Chr. das erste Kloster bauen. Der Buddhismus hat also in der vorhergegangenen Zeit wohl noch nicht recht Wurzel geschlagen. Von jetzt an greift er sehr um sich und die indische Form siegt zugleich dauernd über die chinesische, was die Legende in der Besiegung des chinesischen Mönches Mahâyâna durch den indischen Mönch Kamalasîla bei einer Disputation darstellt.

Die indischen Lehrer fanden in diesen Gegenden eine primitive Form von Religion vor, die als Bon bezeichnet wird. Der Bon-Glaube kannte Naturgeister, die durch allerlei gewaltsame und schaurige Mittel beschworen wurden, und er verehrte die Geister der Toten. Die religiösen Funktionen lagen Priestern ob, und es bestanden Grundzüge eines magisch wirkenden Kultus, dessen Kenntnis eben das Geheimnis der Bon-Priester bildete. Opfer, insbesondere auch Menschenopfer, waren üblich. Mit dieser Religion, die ihm anfänglich feindlich entgegentritt, mischt sich der importierte tantrische Buddhismus allmählich. Die Bon-Lehre stirbt nicht aus, sondern bleibt, vom Buddhismus umgefärbt, als eine Unterströmung vorhanden.

Die aus Indien geholten Schriften des Buddhismus werden in dem nächsten Jahrhundert in das Tibetanische übertragen, und der tibetanische Kanon entsteht. Klöster und Mönche bekommen von den Königen ihre Rechte. Sie gewinnen immer stärkeren Halt in der Bevölkerung.

Digitized by Google

Im 10. Jahrhundert unterbricht eine kurze Unterdrückung durch einen der Herrscher (Lang Dharma) den Fortschritt; der Verfolger wird aber von einem Lama[1]) ermordet und seine Spuren sind bald getilgt. Verkehr mit Indien und den kleineren buddhistischen Staaten des Himalaya bleibt lange ein stehender Zug im Lamaismus. Früh hören wir von Bildung verschiedener Richtungen (Sekten), welche zum Teil jedenfalls durch den besonderen Einfluß angesehener von Indien her eingewanderter Lehrer entstanden. So bewirkte ein im 11. Jahrh. nach Tibet gekommener sehr hervorragender Lehrer, der auch mit dem hinterindischen Buddhismus persönlich bekannt war, Atîscha, eine Neubildung, die dann in mehrfacher Verzweigung weiter lief. Eine wichtige Periode der Ausbreitung des Lamaismus ist die Zeit der Mongolen-Dynastie in China (Mitte des 13. bis Mitte des 14. Jahrh.). Die gewaltigen Eroberungen der Mongolen hatten auch Tibet eingeschlossen. Der Kaiser Kublai Khan, der bekannte Gönner des Reisenden Marco Polo, zeigte sich für die religiöse Lage seiner Untertanen besonders interessiert. Ihm schien der Lamaismus eine für seine Länder politisch sehr brauchbare Religion; er begünstigte ihn deshalb, und unter ihm gewann der Lamaismus jenes weite Gebiet der Mongolei für sich, das ihm bis auf den heutigen Tag ganz und gar ergeben ist. Der tibetanische Kanon wurde damals ins Mongolische übersetzt.

Schon in der Zeit des Kublai Khan trat deutlich eine Tendenz zu hierarchischer Konzentrierung hervor, welche später der merkwürdigste Zug des Lamaismus wird. Der Kaiser erkannte nämlich den höchsten Lama einer der damals bestehenden Sekten, der sog. Saskya-Richtung als Oberhaupt des ganzen tibetanischen Buddhismus an. Nachdem freilich in der Mitte des 14. Jahrh. die Mongolen in China der Ming-Dynastie hatten weichen müssen, fand die letztere es politisch klüger, die Macht des Saskya-Lama zu verringern, und erhob die Vertreter anderer Sekten zu gleichem Rang mit ihm.

1) So werden die buddhistischen Mönche Tibets genannt. Das Wort, tibetanisch blama geschrieben, könnte das indische brahma sein. Ursprünglich ging es nur auf den Abt eines Klosters. Der tibetanische Buddhismus trägt daher den Namen Lamaismus.

Digitized by Google

Die wichtigste Umgestaltung, welche der Lamaismus erlebte, war die Reformation, welche im 15. Jahrh. der Lama Tsong Kapa vornahm. Diese Reformation vollzog sich zunächst inmitten derjenigen Richtung, welche am meisten durch die frühere Reform des Atisha beeinflußt war. Die neue Sekte des Tsong Kapa wurde Gelugpa genannt, und sie ist bei weitem die mächtigste der verschiedenen lamaistischen Richtungen geworden. Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß in den neuen Ideen Tsong Kapas bereits abendländisch christlicher Geist sich geltend gemacht hat. Denn schon hatte der katholische Einfluß Ost- und Mittelasien nicht unbedeutend berührt, und die Kenntnis der Einrichtungen und Lehren des römischen Christentums war seit der Tätigkeit von Männern wie Johannes von Montecorvino und Odoric sicherlich auch in Tibet besser Unterrichteten nicht fremd. Die Zielpunkte der Neugestaltung Tsong Kapas waren vor allem ein ausgebildeteres Ritual, eine straffere Organisation und bessere Moralität (Ehelosigkeit). Besonders in der Frage der Organisation entwickelte seine Anhängerschaft die überraschendsten Erfolge. Die hochangesehene Führerstellung, welche Tsong Kapa selbst inne gehabt hatte, wurde mit Hilfe einer im Lamaismus damals schon üblichen Vorstellung, daß sich nämlich heilige Männer in Späterlebenden wieder verkörperten, auf Nachfolger übertragen. Der fünfte dieser Nachfolger erreichte dann in der Mitte des 17. Jahrhunderts das große Ziel, seine religiöse Führerschaft auch zu einer weltlichen Herrscherstellung zu erweitern, indem ihm die Regentschaft über Tibet von China her übertragen und der Titel Dalai Lama[1]) verliehen wurde. Er herrschte indes unter chinesischer Oberhoheit. Seit dieser Zeit änderte man die Idee der Wiederverkörperung. Es hieß von nun an, daß einer der populärsten Bodhisattvas des Lamaismus, der Bodhisattva Avalokiteschwara (auch Pad-

[1]) Dalai, Dale, ist ein mongolisches Wort und bedeutet „Ozean". Der Titel ist also von mongolisch-tibetanischer Herkunft. Ein mongolischer Prinz aus dem Koko Nor-Gebiete war es, welcher durch einen Kriegszug Tibet praktisch für den Dalai Lama unterwarf.

Digitized by Google

mapâni genannt), welcher etwas wie den Schutzgeist des Landes bedeutete, sich in dem jedesmaligen Dalai Lama verkörpere. Avalokiteschwara ist der indische Name für die auch im chinesischen und japanischen Buddhismus so wohlbekannte Gottheit Kuanyin (Kwannon), welche in der Mythologie des nördlichen Buddhismus wohl die hervortretendste Gestalt ist.

Die Gelugpa-Sekte gelangte durch das Institut des Dalai Lama zu einer unbedingten Vorherrschaft in ganz Tibet; sie hat die übrigen Sekten teils in ihren Dienst genommen, teils zeitweise verfolgt, bis sich schließlich ein erträgliches Verhältnis zwischen ihnen herstellte. Die übrigen Sekten ahmten übrigens jene Methode, einen sich immer wieder verkörpernden Bodhisattva an ihre Spitze zu stellen, vielfach nach, und wenn auch keiner dieser mystisch verkleideten Ober-Lamas mit dem in Lhassa residierenden an weltlicher Macht wetteifern konnte, so gilt doch einer von ihnen, der Großlama von Taschi Lhunpo bei Schigatze, dessen gewöhnlicher Titel (gleichfalls eine tibetanisch-mongolische Zusammensetzung) Pantschen Erdeni lautet, an Heiligkeit mindestens als dem Dalai Lama gleichstehend. Der Hof von Peking hat immer eine nominelle Oberhoheit über das Gebiet des Dalai Lama bewahrt, hält seine Vertreter sowie eine kleine Truppenbesatzung in Lhassa und übt einen sehr bestimmenden Einfluß auf die Wahl des Kindes aus, in welchem nach dem Tode eines Dalai Lama die angebliche Wiedergeburt des Avalokiteschwara festgestellt wird.

Das Gebiet des Lamaismus hat sich im Laufe der Jahrhunderte weit über Tibet hinaus ausgedehnt. Daß die Mongolen sämtlich dieser Observanz des Buddhismus anheimfielen, ist schon bemerkt. Auch die Mandschurei nahm er sehr in Beschlag. Selbst in und um Peking entstand seit der Mongolen-Dynastie eine Anzahl Lamaklöster und bilden noch heute eine tibetanische Einsprengung in dem sonst anders gestalteten chinesischen Buddhismus. Ebenso haben jene Himalaya-Staaten, Nepal, Bhotan, Sikkhim, Kaschmir, von deren entartetem Mahâyâna-Buddhismus der Glaube einst in Tibet Eingang gefunden hatte, mit der Zeit dem Einfluß der Tochterkirche sich

Digitized by Google

völlig ergeben. Selbst bis in europäisches Gebiet hinein erstreckt sich der Lamaismus. Denn seine Anhänger finden sich noch unter den Kalmücken der Wolga und des Don. Doch sind diese russischen Buddhisten seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Oberhoheit des Dalai Lama entzogen.

d) China.

Literatur: H. Maspero, Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. (Bull. de l'École franç. d'extr. orient, tome X S. 95–130). – J. J. M. de Groot, Sectarianism and religious persecution in China. 2 Bde. Amsterdam 1902. — A record of Buddhistic Kingdoms . . . by Fâ-hien . . . transl. by J. Legge. Oxford 1886. — Über andere Pilgerberichte und Ausgaben vgl. die Übersicht in Vinc. Smith, Early history of India² S. 23–26. — H. Yule, Cathay and the way thither. London 1866. –

Es gibt eine chinesische Erzählung, die von dem Eindringen des Buddhismus in dies Land schon aus dem Jahre 217 v. Chr. berichtet. Die ersten Sendboten des neuen Glaubens sollen indes von dem damaligen Kaiser eingekerkert sein. Übernatürliche Hilfe hat sie befreit. Wahrscheinlich ist, daß diese Legende die Erinnerung an einzelne schwache Versuche festhält, die Lehre des Buddha schon in jener Zeit in das chinesische Reich hineinzutragen. Von Bedeutung und Erfolg können solche Versuche nicht gewesen sein. Das allgemein angegebene Datum der wirklichen Einführung des Buddhismus ist die Regierungszeit des Kaisers Ming-ti (58–76 n. Chr.; der Titel der Regierungsperiode, nach der man in China die Ereignisse gewöhnlich chronologisch bezeichnet, war Yung-P'ing). Dieser Herrscher soll einen Traum gehabt haben, in welchem ihm ein gewaltiges goldstrahlendes Götterbild erschien, das seinen Palast betrat. Die Erscheinung wurde durch den Ausleger des Traumes, einen Gelehrten namens Fuyi, bezogen auf den Buddha Schâkyamuni, den man in Zentralasien und Indien verehre und dessen Anbetung auch in China notwendig sei. Ohne Frage hatten sowohl Kriegszüge im Innern von Asien wie friedlicher Verkehr damals die Kunde von der buddhistischen Religion manchem Chinesen vermittelt, und auch Buddhabilder mögen schon als

Digitized by Google

Kriegsbeute an den Hof des Kaisers gelangt sein. Ob in der Auslegung des Traumes gar eine stärkere geistige Strömung ihren Ausdruck gefunden hat, ob eine Partei von stillen Anhängern der Religion des Gautama damals bereits am Hof bestand, können wir heute nicht mehr feststellen. Es wäre aber Hyperkritik, wenn man hinter der später freilich legendarisch stark variierten Erzählung gar keine historische Wahrheit sehen wollte. Der Kaiser Ming-ti hat wahrscheinlich eine Gesandtschaft durch Zentralasien nach dem buddhistischen Reiche der Yüe-tchi (vgl. S. 43) in Nordindien geschickt, um Material für die Einführung der neuen Religion zu holen. Die Gesandten verließen den kaiserlichen Hof im Jahre 65 n. Chr. und kehrten 67 zurück (sicher fest steht diese Zeitangabe allerdings nicht), begleitet von zwei indischen Mönchen, Kâśchiapa Mâtanga und Gobharana (Tschu Fa-lan), sowie im Besitze von Buddhabildern und heiligen Schriften. Ein Tempel wurde für die neue Religion gebaut, in welchem die zwei Vertreter lebten und sich zunächst vor allem an die Übersetzung der notwendigsten buddhistischen Texte ins Chinesische machten. Die kaiserliche Residenzstadt war damals Loyang, das heutige Honanfu. Dort, also in Nordchina, schlägt der Buddhismus zuerst Wurzel.

So leicht, wie man es oft dargestellt findet, hat sich der Buddhismus in China durchaus nicht verbreitet.

Die sprechendste, bisher viel zu wenig beachtete Tatsache ist, daß es bis in den Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. geborenen Chinesen gesetzlich nicht erlaubt gewesen ist, als Mönche dem Buddhismus beizutreten[1]). Die autoritativen Vertreter waren also noch $2^1/_2$ Jahrhunderte hindurch nur Fremde. Eine Reihe von Namen Auswärtiger ist uns überliefert, die damals von Indien, aus den Himalayastaaten und aus Zentralasien nach China gekommen sind, um den Buddhismus dort zu pflegen. Ihre wichtigste Tätigkeit be-

1) Auch später wurde öfter von einem Kaiser die Zahl der Untertanen, welche Mönche werden durften, in bestimmter Beschränkung gehalten. Theoretisch ist die obrigkeitliche Genehmigung zum Eintritt in ein Kloster allgemeine Bedingung geblieben.

Digitized by Google

ſtand lange Zeit in der Überſetzung von Büchern des buddhiſtiſchen Kanons, womit gleich die erſten Sendboten begonnen hatten. Aber dieſe Überſetzungen ſchreiten ſehr langſam vorwärts. Kâſchiapa Mâtanga hatte nur ein einziges wichtiges Buch überſetzt; ſein Genoſſe Gobharana vollendete hernach noch fünf (die alle ſpäter verloren gegangen ſind). Aber von da an verlaufen etwa hundert Jahre, ehe wir von weiteren Überſetzungen hören. Bis etwa 300 n. Chr. ſind die Überſetzer nur Fremde (mit Ausnahme eines einzigen chineſiſchen Laien), vom 4. Jahrh. an miſchen ſich auch chineſiſche Mönche unter ſie. Erſt dies wird die Zeit geweſen ſein, wo der Buddhismus in China ſtärker um ſich griff. Das Jahr 335 n. Chr. mag als Wendepunkt feſtgehalten werden, weil von dieſem Jahre an Chineſen das Recht bekamen, in buddhiſtiſche Klöſter einzutreten. (Der erſte berühmte Maler buddhiſtiſcher Gegenſtände, Wu Hſieh, lebte Anfang des 4. Jahrh., und als erſter, der gute buddhiſtiſche Statuen herſtellte, wird T'ai K'uei genannt, geſtorben 395; beides iſt für die Zeit bezeichnend). Jetzt wartete man nicht mehr nur Sendboten ab, ſondern ſtrebte ſelbſt nach dem Urſprungslande der Religion hinüber, um Kenntniſſe und Anregung zu holen. Es begannen die Pilgerfahrten tiefer intereſſierter chineſiſcher Mönche nach Indien, woher ſie Bücher, Reliquien und Bildniſſe mitbringen. Die berühmteſten unter dieſen Pilgern ſind Fa-hſien, Yüen-tſchuang und I-tſing; neben ihnen verdient auch Sung-yün, ein Laie, genannt zu werden, der als Abgeſandter der Regentin des Staates Nord-Wui zur Erforſchung des Buddhismus mit dem Mönche Hui Sêng Indien beſuchte; endlich noch Wu K'ung, der als Laie (751) Gândhâra bereiſte, dort nach einer Krankheit Mönch wurde und dann etwa 40 Jahre wandernd durch die buddhiſtiſchen Länder zog [1]). Außer dieſen berühmten Pilgern haben im 5.—10. Jahrhundert unzählige andere das Heimatland des Buddhismus aufgeſucht; der genannte I-tſing hat ein Werk geſchrieben über nicht weniger als

[1]) Fa-hſiens Reiſe fand ſtatt 399—413; die von Yüen-tſchuang 629—645, die des I-tſing 671—695. Sung-yün wurde abgeſchickt im Jahre 518.

Digitized by Google

60 Mönche, die allein in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. von China nach dem Westen pilgerten. Und noch im Jahre 964 gingen auf Veranlassung des ersten Kaisers der Sung-Dynastie 300 Mönche in gemeinsamer Expedition nach Indien. — Gleichzeitig mit dem ersten der genannten Pilger, Fa-hsien, wirkte in China der berühmteste der indischen Übersetzer, Kumârad schîva, und vermittelte mit Hilfe vieler Genossen den chinesischen Buddhisten die Kenntnis einer großen Anzahl von Werken des Kanons oder von Kommentaren darüber. Den starken Aufschwung des Buddhismus in China vom 5. Jahrh. an charakterisieren Gesandtschaften aus Indien und Ceylon an den Kaiser, die zur Blüte der neuen Religion Glück wünschen sollen, sowie die Tatsache, daß einer der Kaiser selbst als Mönch in ein Kloster trat. Vielleicht am deutlichsten wird das Gewicht, welches der chinesische Buddhismus damals gewann, belegt durch die auffallende Erscheinung, daß im Jahre 520 oder 526 n. Chr. der damalige Patriarch des indischen Buddhismus, Bodhidharma, der achtundzwanzigste in der Reihe der Nachfolger des Buddha, sein Heimatland verließ und nach China übersiedelte, das von nun an Sitz des Patriarchats wird. Bodhidharma nahm schließlich seinen Aufenthalt in dem von Anfang her zentralen Loyang, hat sich aber vorher in Nanking am Hofe des damaligen Kaisers Wu-ti von der Liang-Dynastie, welcher das südliche China beherrschte, aufgehalten und auf diesen Fürsten, der dem Buddhismus bereits zugetan war, großen Eindruck gemacht. Die Nachfolger des Bodhidharma im Patriarchat lebten in Klöstern nicht weit vom Yangtse in der Nähe des heutigen Kiukiang. Diese Klöster bewahren noch heute, obwohl in sehr zerfallenem Zustande, die Tradition über ihre hochangesehenen ehemaligen Insassen. Zur Zeit des Bodhidharma und seiner Nachfolger ist der Buddhismus auch nach Mittel- und Südchina vorgedrungen.

Diejenige Form, in welcher der Buddhismus in China Boden gewann, war die Mahâyâna-Schule. Das geht deutlich hervor aus dem Charakter der Werke, welche die Übersetzer in China einführten. Während die

Digitized by Google

Arbeiten der ersten zwei Mönche von der Gesandtschaft des Kaisers Ming-ti sich auf die Regeln des mönchischen Lebens, auf die Buddha-Legenden und ähnliche allgemeine Stoffe beschränkten, weist schon das Verzeichnis der Übersetzungen des nächsten Vermittlers eine Anzahl charakteristisch mahâyânistischer Schriften auf. Später bezeugen auch die chinesischen Pilger bei ihren Berichten über Indien deutlich ihren Mahâyâna-Standpunkt. Die Mahâyâna-Lehre zerteilte sich in China mit der Zeit in eine Reihe von Sekten. Schließlich zählte man zehn verschiedene Hauptrichtungen. Der Anstoß zur Bildung dieser verschiedenen Schulen lag meist in dem Wirken eines ungewöhnlich einflußreichen Lehrers. Um ihn sammelte sich eine Gruppe von Anhängern mit neuer Fassung alter Wahrheiten, wobei man in der Regel einzelnen Schriften des Kanons und ihren von dem Meister verfaßten Kommentaren eine besondere Vorliebe zuwandte.

Die Haltung der chinesischen Kaiser war sehr verschieden, und danach bestimmte sich die äußere Lage des Buddhismus. Einer der hingegebensten Beförderer war der schon genannte Kaiser Wu-ti von der Liang-Dynastie, welcher 502—550 n. Chr. regierte. Er hat selbst dreimal (für eine gewisse Zeit) die Mönchsgelübde auf sich genommen und die heiligen Schriften eifrig studiert. Auch von anderen Herrschern und Prinzen wird berichtet, daß sie zeitweilig oder auch dauernd in das Kloster traten. Andererseits wurde es den Konfuzianern leicht, — und sie sparten ihre Argumente nicht, — dem chinesischen Volksinstinkte das Unnatürliche der Familie und Staat auflösenden mönchischen Lebensweise fühlbar zu machen und die hochmütige Überzeugung von der Weisheit und Unübertrefflichkeit der eigenen alten Klassiker zu einer wuchtigen Waffe gegen die doch meistens etwas abstrusen buddhistischen Lehrschriften zu benutzen. Durch solche Momente wurden auch viele Regenten beeinflußt. Übrigens gaben auch Mißstände in den Klöstern und unter den Mönchen selbst Anlaß zu Edikten gegen sie und zu energischem Einschreiten. Gunst und Ungunst der Herrscher im einzelnen zu verfolgen geht hier nicht

Digitized by Google

an. Doch sei bemerkt, daß der Buddhismus in China seine Verfolgungszeiten reichlich und gründlich durchgekostet hat. So brach im Anfang des 8. Jahrh. eine staatliche Verfolgung gegen ihn aus, in der 12000 Mönche und Nonnen zur Rückkehr in den weltlichen Stand gezwungen sein sollen und jeder buddhistische Kultus für längere Zeit scharf überwacht war. Eine andere Verfolgung fand in der Mitte des 9. Jahrh. statt. Die chinesischen Annalen berichten, daß damals 4600 Klöster zerstört seien. Alles Eigentum der Mönchsgemeinden wurde konfisziert. Über 260 000 Geschorene mußten in das Weltleben zurückkehren. Auch noch um die Mitte des 10. Jahrh. kam eine Zeit schwerer Unterdrückung über die Religion. Damals sollen über 3000 Tempel geschlossen sein, während eine wesentlich geringere Zahl, welche von früheren Kaisern her besondere Vorrechte hatte, unter strenger staatlicher Überwachung bestehen blieb.

Aus derartigen Leidensepochen ging aber der chinesische Buddhismus nach einiger Zeit immer wieder mit neuer Kraft hervor. Er hatte zu starken Anklang in den religiösen und kultischen Bedürfnissen der großen Menge gefunden, als daß die Gegnerschaft der Großen und die rationale Widerlegung der Literaten ihn hätte entwurzeln können.

Der Buddhismus fand in China ein Element vor, welches sich weit bequemer mit ihm auseinandersetzte als der Konfuzianismus, ja das bis zu einem hohen Grade mit ihm verschmolz. Dies war der Taoismus. Diese originalchinesische Religion, welche gewöhnlich von Laotse, dem älteren Zeitgenossen des Konfuzius abgeleitet wird, in Wirklichkeit aber wohl noch frühere Wurzeln hatte, war im Laufe der Jahrhunderte das große Behältnis geworden, worin eine alte Natur- und Geisterverehrung, ein bunter systemloser Jenseitsglaube und eine ursprünglich tiefsinnige, dann aber in barocke Phantasien ausgeartete Naturphilosophie zusammengeflossen waren. Der Charakter des die einfachen Massen beherrschenden Taoismus war dem Buddhismus insofern ähnlich, als beide von wunderhaften Zügen strotzten, dem einsiedlerischen resp.

Digitized by Google

mönchischen Leben großen Wert zusprachen, Not und Gefahr durch Zauber bannen zu können behaupteten und eine farbenreiche Vorstellung vom Fortleben nach dem Tode pflegten. Buddhismus und Taoismus haben sich einander von solch gemeinsamer Basis aus sehr genähert, wobei vielleicht der Taoismus mehr der Empfangende als der Gebende gewesen ist[1]). Zwar stachelte die Konkurrenz sie auch häufig gegeneinander an, so daß ihre Beziehungen nicht immer friedliche waren. Aber im ganzen verliefen ihre Wege zu sehr in derselben Linie, als daß sie sich nicht für das Volksbewußtsein miteinander hätten mischen müssen. Von einem Herrscher des Königtums Ts'i wird berichtet, er habe gar versucht, die beiden Religionen zwangsweise völlig miteinander zu verschmelzen. Und eine Verfolgung des 6. Jahrhunderts im Königtum Tschou trifft gleicherweise Taoisten wie Buddhisten, die dem Herrscher als in gleicher Verdammnis erschienen. So ist auch ein sehr populäres Erzählungswerk, Hsi-yu-tchi, das die Reisen und Erlebnisse des Yüen-tschuang, jenes oben erwähnten berühmten buddhistischen Pilgers, novellistisch verarbeitet, von einem Taoisten hergestellt und bunt mit Zügen taoistischer Mythologie durchwebt.

Mit dem Christentum muß der Buddhismus in China gleichfalls früh in eine gewisse Berührung gekommen sein. Denn die nestorianische Form des Christentums war vielleicht schon im 6. Jahrhundert in China eingedrungen, nahm im 7. und 8. Jahrhundert einen großen Aufschwung, wie die berühmte Inschrift des Steines von Si-ngan-fu beweist, und wird von Marco Polo im 13. Jahrh. noch ausdrücklich als bestehend bezeugt. Später hat sich das nestorianische Christentum in China spurlos verloren. Aber in den 7 bis 8 Jahrhunderten,

1) Auch das klösterliche Mönchtum, in welchem sich eine Linie des Taoismus bis auf den heutigen Tag ausprägt, scheint nach vielen Einzelheiten seiner Organisation vom Buddhismus her angenommen zu sein. Einsiedlersche Asketen mag der Taoismus indes schon in ältester Zeit gehabt haben. Umgekehrt befinden sich unter den Göttergestalten der buddhistischen Heiligtümer eine Anzahl, welche ursprünglich dem Taoismus eigen waren.

Digitized by Google

wo es in diesem Lande jedenfalls eine Rolle spielte, ist eine Beeinflussung des Buddhismus durch christliche Züge nicht unwahrscheinlicher als das tatsächlich feststehende Abfärben des Taoismus auf den Buddhismus. Auch die eine Zeitlang recht erfolgreiche Dominikaner-Mission des 14. Jahrhunderts am Hofe der mongolischen Kaiser (Johannes von Montecorvino und seine Nachfolger) mag beeinflussend auf den immer sehr wandlungsfähigen Buddhismus gewirkt haben. Anders lagen wohl die Dinge, als am Ende des 16. Jahrhunderts die moderne Phase der christlichen Mission in China mit den Jesuiten einsetzte. Damals trennte schon ein gegensätzliches Empfinden China und Europa zu sehr, als daß christliche Art und Einrichtung sich der chinesischen Volksreligion noch zur Nachahmung hätte empfehlen können.

e) Korea.

Literatur: H. Lee, Korean history, in The Korea Review 1901, durchlaufend.

Korea hat den Buddhismus von China empfangen. Die Einführung fällt in eine Periode der koreanischen Geschichte, als die Halbinsel noch unter drei unabhängigen Reichen geteilt war. Das nördliche Gebiet, etwa bis zum Tatongflusse, wurde von dem Reiche Kokuriu eingenommen. Im Süden bestanden die Reiche Paktchi (westliche Küste) und Silla (östliche Küste). Im nördlichen Reiche, das immer die stärksten Beziehungen zu China gehabt hatte, drang der Buddhismus zuerst ein, nach koreanischen Annalen im Jahre 372 n. Chr. Ein buddhistischer Mönch, Sundo, kam damals mit Bildnissen des Buddha und einem heiligen Buche aus dem kleinen Feudalstaate Tsin im nördlichen China (Süden der heutigen Provinz Schensi) nach Korea. Da er sich sogleich an den Hof und den König von Kokuriu wandte, mag er wohl von dem chinesischen Fürsten von Tsin (es war Fu Tchien, der gegen Ende seines Lebens selbst Buddhist wurde) geschickt sein. Einige Jahre nachher wurden in der Hauptstadt von Kokuriu zwei Klöster erbaut. Dies Beispiel scheint gezündet zu haben. Denn bald darauf sandte auch der Beherrscher des Reiches

Digitized by Google

Paktchi Boten nach China mit der Bitte um Vertreter der neuen Religion, und zwar wandte er sich direkt an den Großkaiser, welcher der sog. östlichen Tsin-Dynastie angehörte. So kam etwa 385 der buddhistische Mönch „Mo-lo-lan-to" (Marananda?) mit zehn Begleitern und dem bräuchlichen kultischen Bedarf herüber, um dem Buddhismus im südwestlichen Korea den Weg zu bahnen. Das südöstliche Reich, Silla, nahm den Buddhismus erst etwa 50 Jahre später an, gleichfalls direkt von China her. In allen drei Reichen ist die Einführung des Buddhismus mit politischen Bestrebungen verbunden gewesen. Man suchte die Unterstützung des mächtigen Nachbarreiches. Gerade weil dies Motiv einer Anlehnung vorhanden war, wurde der Buddhismus zugleich Bringer einer feineren chinesischen Kultur für Korea. Er hat z. B. die Kenntnis der chinesischen Schriftsprache wesentlich ausbreiten helfen. Ein buddhistischer Mönch von Silla war es auch, der (Ende des 8. Jahrh.) der koreanischen Sprache ihr erstes Schriftsystem (Nido) gab, das freilich später (1447) durch das vollkommenere Ön-men-Alphabet verdrängt wurde.

Seine Blütezeit erlebte der Buddhismus in diesem Lande, als nach dem Zerfalle der älteren drei Reiche ein neues koreanisches Reich zustande kam. Die Seele der Bewegung, welche zu diesem Resultate führte, war ein buddhistischer Mönch, der freilich die Frucht seiner Bemühungen nicht pflückte, da er durch einen Nebenbuhler ermordet wurde. Letzterer, dem es gelang, sich auf den Thron des neuen geeinigten Reiches Korai zu schwingen, begründete eine beinahe 500 Jahre währende Dynastie (912—1392). Dieselbe begünstigte den Buddhismus nachdrücklich; Mönche und Klöster mehrten sich sehr und gewannen einen festen Halt im ganzen Volke. In dieser Epoche seiner Blüte machte der koreanische Buddhismus sogar vereinzelt einmal einen belebenden Rückeinfluß auf China geltend. Wichtige Schriften einer bedeutenden chinesischen Schule, die durch Kriegsgeschick in China verloren gegangen waren, wurden durch eine chinesische Gesandtschaft von Korea her wieder beschafft und jener Schule ein neuer Aufschwung gegeben. Ebenso ist bemerkenswert, daß in dieser Zeit ein buddhistischer

Digitized by Google

König eine der besten Ausgaben des buddhistischen Kanons veranstaltete (im Jahre 995 durch den Mönch Sung Tchi und andere).

Am Ende des 14. Jahrh. brachte eine große politische Umwälzung im Gefolge des chinesischen Dynastiewechsels, der die Ming an die Stelle der Mongolen setzte, dem koreanischen Königshause das Ende und erhob die Familie auf den Thron, deren Nachkommen bis zum Jahre 1910 die Regierung inne hatten. Die Umwälzung war zugleich eine soziale. Andere geistige Strömungen kamen auf. Der Buddhismus, welcher bis dahin die Stütze des Thrones gewesen war, wurde vom Staate nun vernachlässigt, während man vielmehr die konfuzianischen Lehren zum geistigen Rückgrat des Volkes zu machen suchte. Damit fiel der Buddhismus mehr und mehr dahin. Doch behielt er, wenn auch auf einem Tiefstande, wie ihn wohl kein anderes Land dieser Religion aufweist, die Hauptumrisse seines Wesens nach seiner besonderen Gestaltung unter diesem Volke bei und ist noch immer einer der Züge des spärlichen geistigen Lebens in Korea.

f) Japan.

Literatur: J. Summers, Buddhism, and traditions concerning its introduction into Japan (Transact. As. Soc. Jap. XIV S. 73 ff). — H. Haas, Beiträge zur älteste. Gesch. d. Buddh. in Japan (Zeitschr. f. Miss. u. Rel. XVIII S. 332 ff.). — Satow and Hawes, a handbook for travellers in Central and Northern Japan. 2. ed. London 1884 S. [70]–[92]. (Nur die 2. Aufl. handelt so ausführlich über den Gegenstand!)

Japan verdankt die Einführung des Buddhismus dem Missionseifer Koreas. Das südwestliche der drei erwähnten alt-koreanischen Königreiche Paktchi (von den Japanern wird es Hiakusai oder Kudara genannt) ist der Ausgangspunkt gewesen. Ein dortiger König schickte nach dem Bericht des japanischen Geschichtswerkes Nihongi im Jahre 552 n. Chr. an den damaligen Herrscher Japans eine Gesandtschaft, um ihm die neue Religion zu empfehlen und Kultusgegenstände sowie heilige Bücher zu überbringen. Eine unsichere japanische Überlieferung

Digitized by Google

pricht freilich noch von einer früheren, schon 522 n. Chr. (eine andere Autorität sagt 534) geschehenen Einführung. Dies kann höchstens ein fehlgeschlagener Versuch gewesen sein. Auch nach 552 drang der Buddhismus nur langsam und unter viel Kämpfen in Japan vor. Es bildete sich eine Partei um ihn, der aber die Anhänger der einheimischen Shintoreligion harten Widerstand entgegensetzten. Weitere Importation von Priestern und heiligen Gegenständen erhielt die Verbindung der neuen Religion mit dem Ursprungslande lebendig. Der Kampf um sie entschied sich seit 588 immer mehr zu ihren Gunsten. Der größte Förderer des aufstrebenden Buddhismus war der Prinz Shôtoku Daishi († 621) dessen Erinnerung in Geschichte wie Legende lebendig festgehalten ist. Das Einströmen buddhistischer Mönche und Nonnen von Korea her war längere Zeit noch sehr lebhaft, und die Einflüsse der koreanischen Kunst zeigen sich noch heute an Plätzen wie Horiudji oder im Museum zu Nara in den ältesten buddhistischen Bildnissen. Da der koreanische Buddhismus die chinesische Form der Mahâyânaschule angenommen hatte, so gab er dieselbe Richtung auch nach Japan hin weiter. Zwei Sekten, die uns in der älteren Zeit namhaft gemacht werden, sind dementsprechend Richtungen des chinesischen Mahâyâna-Buddhismus. Auch andere zufällig erwähnte Einzelheiten, so die Nennung gewisser Gottheiten, die nur die Mahâyânaschule kennt (Amitâbha, Kuanyin, Taschetchi), bestätigen dies.

In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. trat direkter Verkehr mit China an die Stelle des Umweges über Korea. Eifrige Mönche machten die beschwerliche Reise in das große Reich der Mitte, dessen ganze Kultur damals immer mehr auf Japan überging, suchten berühmte Meister der Lehre auf und brachten neue Einsichten und Schriften heim. Die hervorragendsten Richtungen des chinesischen Buddhismus verpflanzten sich so sämtlich auf japanischen Boden. Doch brachte auch Japan selbst eine Anzahl neuer, zum Teil sehr merkwürdiger Schulen hervor.

Der buddhistische Kanon in Japan blieb immer

Digitized by Google

chinesisch, was bei der eingehenden Kenntnis jener Sprache, ja bei der Durchwachsenheit des Japanischen mit dem Chinesischen keine Schwierigkeit bereitete.

Der Mittelpunkt des Buddhismus war am kaiserlichen Hofe, eine Zeitlang in Nara, dann Jahrhunderte lang in Kiôto. Doch wurden auch andere Orte, so das berühmte Nikko und der heilige Berg Kôyasan, glänzende Kultstätten.

In Japan hatte der Buddhismus sich mit dem Schintoismus auseinanderzusetzen, den er als einheimische Religion vorfand. Der Schintoismus war eine legendenreiche und phantasievolle Verehrung von Naturkräften, unter denen die Sonne einen hervorragenden Platz einnahm. Die Überlieferung, welche die kaiserliche Dynastie von der Sonnengöttin abstammen ließ, hatte das Mittel geboten, einen Kultus des Herrschers daran anzuschließen, der sich unter Mitwirkung von alter Ahnenverehrung zu Heroenkultus überhaupt erweitert hatte. Bemerkenswert ist, daß der Schintoismus keinerlei dogmatische Vorstellungen oder ethische Vorschriften, ja auch nur wenig kultisches Leben ausgestaltet hat, sondern auf der kindlichen Stufe frei spielender Phantasie stehen blieb. Der fremden Religion des Buddhismus trat der Schintoismus, wie schon erwähnt, zuerst natürlich feindlich entgegen. Doch war die Position dieser primitiven, formlosen Naturverehrung gegenüber der ideenstarken, geschlossenen, von Literatur, Kunst und Zeremoniell reich unterstützten Lehre des indischen Denkers von vornherein eine schwierige. Sein Meisterstück aber vollbrachte der Buddhismus an dem Gegner oder Rivalen, indem er ihn durch geschickte Anpassung in sich aufsog und vollkommen mit sich verschmolz. Die Schinto-Gottheiten wurden als frühere Fleischwerdungen buddhistischer Bodhisattvas hingestellt, und die Dürftigkeit des Kultus und der Tempeleinrichtungen des Schintoismus wurde mit dem Glanz des Buddhismus übermalt. So entstand der sog. Ryôbu-Schintoismus, d. h. der Misch-Schintoismus (auch wohl Ryôbu-Buddhismus genannt), welcher im Grunde nur eine Varietät des Buddhismus bildete. Ein Mann, der am meisten für diese Umgestaltung gewirkt

Digitized by Google

hat, war Kôbô-Daischi (wie er mit seinem posthumen Ehrentitel gewöhnlich heißt), eine bedeutende Erscheinung des 8. Jahrhunderts, noch heute einer der populärsten Heiligen des japanischen Buddhismus.

Für Jahrhunderte wurzelte Japans feinere Bildung fast völlig im Buddhismus. Auch hier wie in Korea gab er der Volkssprache ihre Schrift, das Hiragana- sowohl wie das Katakana-System. Alle Kreise der Bevölkerung waren ihm gleichmäßig ergeben. „Alle Erziehung sowie die Sorge für Arme und Kranke lag für Jahrhunderte in buddhistischen Händen; der Buddhismus führte die Künste ein, lehrte Medizin, formte die Volksphantasie, schuf die dramatische Dichtung und übte tiefen Einfluß überall, in Politik, in sozialen und bildenden Bestrebungen" (B. H. Chamberlain). Seit dem 17. Jahrhundert trat allerdings besonders unter den vornehmeren Klassen der chinesische Konfuzianismus in den Vordergrund und drängte den Buddhismus zurück, ohne indes seine Macht in den breiten Schichten der einfachen Leute zu erschüttern. Ein gefährlicher Rivale schien ihm dagegen in der Jesuiten-Mission, welche mit Xavier um die Mitte des 16. Jahrh. anhob, zu erstehen. Während der ersten Jahre glänzenden Erfolges nahm der christliche Einfluß dem Buddhismus merklich Boden weg. Bald freilich setzte Verfolgung ein, die zum Teil auch dem Hasse der Buddhisten zuzuschreiben ist, und was in den Jahren der Unterdrückung an Leben christlicher Gemeinden heimlich und still noch bestehen blieb, konnte für den Buddhismus keine ernstliche Bedeutung mehr haben. — Ein verhängnisvoller Schlag drohte diesen aber zu treffen durch den großen Umschwung der japanischen Geschichte im Jahre 1867—68, als die neue Ära der Modernisierung begann. Bald danach wurde dem Buddhismus jede Staatsunterstützung entzogen, und auch die alte Verflochtenheit mit dem Schintoismus löste sich; in fast fanatischer Weise wurde der letztere wieder „restauriert" und dem Buddhismus als die echte einheimische Religion entgegengestellt. Doch scheint es zunächst, daß der Buddhismus auch auf sich selbst angewiesen im japanischen Volke noch heute genügenden Halt besitzt, und während der neu er-

Digitized by Google

tandene „selbständige" Schintoismus an seiner Machtlosigkeit dem modernen Leben gegenüber langsam dahinstirbt, ist der japanische Buddhismus neuerdings nicht ohne Geschick und Energie mit dem Christentum zum Entscheidungskampfe in die Schranken getreten.

Hiermit haben wir den Überblick über die Ausbreitung des Buddhismus in seinen Hauptgebieten beendigt. Die Darstellung der heutigen Zustände und Einrichtungen der verschiedenen buddhistischen Länder soll in den folgenden Heften gegeben werden.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	I
Zur Einführung	1—4
Der Buddha und seine Lehre (Leben S. 5—9). (Lehre S. 9—31).	5—31
Abriß der Geschichte	32—80
1. Vorderindien	32—54
2. Außerhalb Vorderindiens	55
a) Ceylon	55—59
b) Hinterindien	59—62
c) Tibet	62—67
d) China	67—74
e) Korea	74—76
f) Japan	76—80

Digitized by Google

89058161225

b89058161225a

Digitized by Google

Digitized by Google

89058161225

b89058161225a

Digitized by Google